خورشيد سليمان اغا قوللرينك

كتاب شرح منار لابن ملك

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان وقفاً صحيحاً شرعياً لمن طالع
واراد والتعلم والاستفادة أعظم الله تعالى أجره يوم التناد
حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش
بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

لله الحي الاحد حمدا لا يحتوي به الحد على ما اولانا علم الفروع
وجنى من ورد روضة الروع • استنبطها العلماء بآراء
الازهار من اصول المشروع • وامروا بزلال سجالهم
غلال عطاش الجوع • آواهم الله الى الجنان والربوع • و
قراهم بصنوف الاطعمة والربوع • والصلوة والسلام على
ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث من انضع رفاع الينبوع • و
على آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع • ما آل غروب
وطلوع • وهال غروب ضروع • **وبعد** يقول عبد
اللطيف بن فرشته وصلهما الى جنته برشيه ارباب البطانة
واصحاب الفطانة • من خلص احبابي ومخلص مآبي • قالوا ان
كتاب المنار للامام والحبر سيد الاحرار • والهمام والنحرير
سند الاخيار • بديع الفضل في الاعصار • ما رأت مثله
الابصار • مولانا حافظ الدين النسفي • الفائز بالنوال
اسكنه الله في جنة مفتحة الانهار • واركنه في كنة

تجري من تحتها الانهار • باهر المنقبة والمنار • طاير
في الاقطار كالامطار • سايرة مسيرة الفضائل الانظار
صاير اهال الامصار • آثار لكن كشف اسراره والتعمق في
الاغوار • قد تمحى فئة الرأي نيلا وكان له شروح
رفال طوال نيال من طالعها ملالا وكلالا نسألك ان تشرحه
شرحا على طريقة الحل مختصرا مقاصد المنزحل حاويا على
عوايدها البرنعية • خاليا عن زوايدها البشيعة و
على لطايف فوايد جيدة جديدة • وشرايف فرايد سنية سديدة
فقلت لهم اني وهن العظم مني • ووهنت الطبيعة والقوى •
وفات الفطيعة والجوى • ولجت ولاذ بني عدة العلل و
وجبت وقاربني علة الاجل • مع انكدار اواني بفقد بال
وخول وانتشار جناني من نايبات وخول والعلم حال حاله
الى التحول • وبطل والجهل جال لجاهه الى التحول ونطل
وابن الصفا هيهات ايفاع الامل • فاعادوا والالحاح على
ثانيا • وعنان الاقتراح الى ثانيا • فنظرت لوكور الاعتذار
والالتماس لو وصل الى الضرب باخماس باسداس فلاح لي ان ليس فيه
فلاح • سوى اسعاف حاجتهم وانجاح • فاتبعت كلامهم
وشرعت مرامهم متوكلا على الله الوهاب انه ملهم الصواب
نعم المرجع والمآب • **الحمد لله الذي هدانا** اي دلنا وقيل

بما

معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا
ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي رحمه الله في
التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
اوصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في
قوله تعالى ﴿انك لا تهدي من احببت﴾ وقوله تعالى ﴿واما
ثمود فهديناهم﴾ لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة
اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق
الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه
ثلثة واعترض عليه الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء
وبعضهم دفع دفعها للرازي ايرادها جدوي لكونها موافقة
لدعوي ﴿الى الصراط المستقيم﴾ وهو الشريعة النبوية
والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان
الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث
عن كيفية استفادتها ﴿والصلوة على من اخص بالخلق﴾ وهو
ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
﴿العظيم﴾ وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى ﴿انك لعلى
خلق عظيم﴾ واشارة الى ان المخصوص هو محمد عليه السلام
ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق
النبي صلى الله عليه وسلم القرآن يعني تادب باداب القرآن

وقيل معنى عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي احتمال الاذى
ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما وقد
انزل الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط ﴿وتحمل
الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا لتحمل
الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام صل من قطعك
واعف عمن ظلمك واحسن من اساء اليك وبما امر عليه
السلام وغيره بها الاتباع تخلقه بها ﴿وعلى اله الذين
قاموا بنصرة الدين القويم﴾ اي المستقيم الدين مقول على
دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي
وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان
الاديان في بعض كيفية وكمية وما شابه ذلك لا يكون
متواطئا الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع الصناعية
وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات
الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات المختصة
بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا
بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله
بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه

ما وضع الا لذلك والحين حصول الشيء لما من شانه ان يكون
حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال
اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة
الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع
ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما في قوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا هو كل مفهوم مركب لا بد من تصور
طرفيه ولو بوجه ما فنقول الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث
يبتني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ ربما الاصل يكون مبتنيا
على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا
الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة
عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به اي بين واظهر قال الشراح رحمهم الله يجوز ان يراد
بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى والرسول
ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون
الاضافة لتعظيم المضاف والمفعول فيكون اللام فيه للجنس و
اضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات
الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما
يستقيم اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل
وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهار

ان الشرع ههنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع
محمد كما يقال شريعة محمد عليه السلام وفي الصحاح للجوهري
الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول
الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا
والشرع شامل لهما كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت
الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا
ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا
بل في جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى
ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية
فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا
يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح
ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار
الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما
قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة
واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه وعقب السنة
لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما
والاصل الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده
فخر الاسلام رحمه الله بقوله المستنبط من الاصول الثلثة
احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج

من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة
القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم
ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام في الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علتها الطواف قسنا عليها
سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا
انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي
الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن اصلا فلم
قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت
اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او
لانحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة
الى الثلثة ولانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار
اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة والعام
المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس
بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع
وعدمه بالعارض وفي القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل
بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا
ذلك في اخبار الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول
المتواتر والمشهور والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ

الكتاب ولان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس
مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان
قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز
الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير
جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله
قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه
عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه
نظر والاولى ان يقال هذه علة صورت لتوجيه كلامه لا علة
مطردة حتى يرد عليه السؤال المذكور فان قلت قد ثبت الحكم
بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري
وباثار الصحابة رضي الله عنهم فكيف حصرت الاصول في الاربعة
قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد
صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها
والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى
الدليلين كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها
وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بقوله عليه
السلام اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربعة ان ما هو الحجة في
حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان

من الرسول عليه السلام فهو السنة وان كان من غيره فان انقطع
فهو الاجماع والا فهو القياس ولا ولهان يستدل عليه بالاستقراء
اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة
اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف
كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن وهو
في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام
الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب
ولهذا جعل تفسيرا له وبالجملة الكلام في تعريف القرآن لانه المجموع
للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد وان القرآن مصدر
بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن
الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل
على الرسول صفة كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام فيه
بدل عن الاضافة او للعهد لكونه معروفا بينهم كما
يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج
ساير الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية
لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب
في المصاحف وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه يخرج
ما نسخت تلاوته وبقيت حكمه مثل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله اي على تقدير الاحصان

فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور
المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا
لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور
المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند
كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن
بمفهومه العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان
قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع شخص معروف
عند كل احد بقسمه السور والايات فلا خفاء فيه والتعريف
انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له من جهة المفهوم
الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه
دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية فاطلقوا
القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن
في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء
من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك
بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة وهي كونه منزلا على
الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا و
لم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الا
عجاز انما هو بسورة فالقرآن مفهوم شخصي في العام وهو الذي
قسم السور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل

الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطئهم على
الكذب وبه يخرج قرأة ابى بن كعب فعدة من ايام اخر متتا
بعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت قرائته خرجت
بقوله فى المصاحف لان قرائته مكتوبة فى مصحفه اذ فى المصاحف
فيكون هذا الوصف زايدا لاحاجة اليه قلنا الالف واللام
فى الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قرائته بقوله فى المصاحف
ولئن سلمنا انها خرجت بقوله فى المصاحف فلا نسلم كون المنقول
عنه زايدا لان غرضه التميز وهو فى الصفات المميزة وكونه
للاخراج غير لازم بلا شبهة احترازا به عن القرأة
الثابتة بطريق الشهرة كقرأة ابن مسعود رحمه الله فاقطعوا
ايمانهما هذا على قول الجصاص رحمه الله ظاهر لانه جعل المشهور
احد قسمى المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد
واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا وتمام وره
على التعريف التسمية فى اوايل السور فان الحد صادق عليها
وليست بقران على ما هو المشهور من مذهب ابى حنيفة لانه
لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراة
على الجنب والحايض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه
انزلت للفصل بين السور وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة فى
كونها قرانا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف فى كونها

للعهود

المشترك

ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اوائل السور الى اوسطها

اية واما قراة الحايض والجنب فانما جازت للتيمن كجواز قرأة
الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر لا التلاوة
وهو اسم للنظم والمعنى جميعا وفى ذكر النظم دون اللفظ الذى هو
المرمى لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللالى فى السلك
بحسن الترتيب فيه تشبيه الفاظ القران بانفس الجواهر
وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص
مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة
كذا فى شرح المنار والانوار وجامع الاسرار ولقايل ان يقول
قال المص قوله وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانية
قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ
فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لا محالة فالاولى ان
يقال اطلاق النظم واللفظ جايز على السواء لان كلامنا فى المكتوب
فى المصاحف لا المعنى القايم بذات الله تعالى ولم يرد بهما النظم
والمعنى جزان من القران لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم
كما يعتبر فى القرانية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم
دال على المعنى لا يقال ان المتشابه قرآن وليس له معنى لان
له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد
لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله
ولهذا جوز القرأة بالفارسية فى الصلوة وغير عذر مع

ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه
لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة وأقام العبارة الفارسية مقام
النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لا في حالة المناجاة مع الرب
والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن ابي مريم هكذا لانه
يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير
مكتوبة في المصاحف وجواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم
للنظم والمعنى م وانما يعرف احكام الشرع ش المتعلقة بالقرآن
اى الاحكام الثابتة بالشرع احترز به عن القصص والامثال
والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد
من الحكم ههنا المحكوم والمعقول وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة وغيرهما م بمعرفة اقسامها ش اى اقسام النظم والمعنى
اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون
معرفة على المعنى فقط م وذلك ش اى اقسامهما على ما يدل المذكور م
اربعة ش وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة
في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم والمعنى فان كان
الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه
فان كان بحسب الدلالة فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم
يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان
كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم

الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النظم
الاول في وجوه النظم ش قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه
هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله
طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
اى في اعتبارات النظم م صيغة ولغة ش فان قلت الصيغة
ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه
النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة و
غيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة
الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة
فقط فمعناه حينئذ في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب بالليل الا
انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو
من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص
وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة
فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما يثبت بالصيغة
لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام واما الصلوة والزكوة
ونحوهما المخرج عن الاقسام المذكورة فاستعمالها في المعاني
الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام وداخل
في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتداة بوضع

الاحكام موقوفة ص

الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع
وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ
اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد
فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان
الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو
المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة
ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون
ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا
فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم
وههنا الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل و
المجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن
ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل هذه الاقسام لا يخلو اما ان
يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني
لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان
الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها
داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل

للقابل

تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل
انها خارجة عنها ولا يلزم عنها ان يكون اقسام النظم
والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة
احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع
وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال
واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة
والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة
والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال
فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ
مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على
المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته
وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم
فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان
لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء
وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة يجيء
بيانها الاول ان يتمسك فيه بالاستقراء التام والذي هو
حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة قطعية

والمعاني

اى الثالث باعتبار اصل التقسيم اما لو اعتبر
ماهو مقابل الثاني لصار ههنا رابعا صح

قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قايمة بالعارف
وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قايمة بغيره لا يستقيم وكان
المناسب ان يقول لانواع افادته الحكم ويمكن ان يقال
معرفة مصدر بمعنى المفعول م وبعد معرفة هذه الاقسام
قسم خامس ش على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشتمل
الكل ش اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص
والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب
والمعاني والاحكام وضربا العشرين في الاربعة ثمانون والجملة
ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية اذ جميع
القران ينقسم على اقسام فباعتبار تشتمل على القسم
الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى اخر الاقسام
فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسيمات م وهو اربعة ايضا
معرفة مواضعها ش اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها
كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص كذا فقس عليه ساير
اسماء الاقسام م وترتيبها ش اراد به ان يعرف المستدل
الراجح والمرجوح ليقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم
على المفسر م ومعانيها ش اراد بها ما يفهم من العلماء لغويا
كان او شرعيا م واحكامها ش من كون الحكم قطعيا او ظنيا او وقفا
التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام

ضرب
بل كون الاقسام عشرين
انما هو باعتبار العقل

اربعة صح

القران بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله
قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك قلنا
نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما
مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان
الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون
نظم واحد ظاهرا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا
بعبارة النص م اما الخاص فكل لفظ ش وهو كالجنس يتناول
المهملات والمستعملات في ما يكون دلالته بالطبع والعقل م وضع
لمعنى واحد ش خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا
لانه موضوع لمعنيين او اكثر م معلوم ش خرج به المجمل لان معناه ليس
بمعلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لانه هذا
تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى بحاصل وضعه و
الاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال
لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به
عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل
الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات
والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة
المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما للذات مرقوعة ولا ابهام فيه
من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة م على الانفراد

اما الخاص

صفة لمعنى ش اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر
عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام
وليس فيه دلالة على الافراد فخرج به العام كالمسلمين فانه
موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف
لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذ كان غرضه
بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لا التسمية للافراد ولهذا
عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة
واحدة م وهو اما ان يكون خصوص الجنس وخصوص النوع او خصوص
العين كانسان ورجل وزيد ش لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام
دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام
الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراءة و
الحكم بينهما متفاوت حتى لو اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا
كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم
كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة
وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا
خاصا فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة
فيه وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي
ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب م وحكمه

اى الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة
ان يتناول المخصوص قطعا ش يعني لا يحتمل ارادة الغير فاذا قلنا
زيد عالم يجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع
مع احتمال المجاز قلنا الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل
كالمعدوم فلا يمنع القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حايط
غير مايل لاحتمال سقوطه لا يلام واذا كان مايلا يلام م ولا يحتمل
البيان ش اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت
هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع مستلزم
عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فايدة في ذكره قلت
القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص
يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد م لكونه
بينا ش لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة
الخفاء وهي لازمته واثبات الثابت ونفي المنفي محال لا يقال
هذا مصادرة على المطلوب لان المدعي عدم احتمال البيان والدليل
كونه بينا في نفسه م فلا يجوز ش هذا تفريع ما ذكر اولا ولا يحتمل
البيان م الحاق التعديل ش اى الطمانينة في الركوع والسجود
والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم
فصل فانك لم تصل بيانا م بامر الركوع والسجود ش وهو قوله

من قوله ص

تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف
والشافعي لان قوله تعالى واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان
عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على
الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به بجعله فرضا
يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فيعمل بقوله على
سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على
سبيل الوجوب نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر
الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل
اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه
عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله عليه السلام ومرة
تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه
السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه ثم كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك
لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله والنية وهي اي القصد
بالوضوء لاستباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الى آخره لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا
برؤسكم خاصان معناهما وهو الاسالة والاصابة واشتراط
هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له

فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء
كما اوجبتم التعديل في الصلوة لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية
اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان
الوضوء لا يلزم بالنذر ولا بالشروع والصلوة يلزم كذا قال
الشراح ولقايل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة
وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاهما لا يلزمان بالنذر
ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم
فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت
والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي
الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت
قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت
ظني الدلالة كالتي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني
والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت
الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه
السلام امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل فانك
لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها
لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا
خبر التسمية لان مثله تستعمل لنفي الفضيلة ولذا دليل

الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذا اتصل
عدم الوجوب لا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة
والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي
انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل
كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول
بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة
لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان
وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو
الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان
يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص
مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل
يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود
قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانها لا مدخل لها
في معنى الطواف واجماله انما كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء
فليكن خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه
لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره
غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان
وهنا يمكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه

فالتعي

١٤

اسم البعض لانا نقول لم يرد ذلك اجماعا فتمسك الشافعي بثلث
شعرات كذا قاله الامام السرخسي وللقائل ان يقول لا نسلم
الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولو نسلم
الاجمال من حيث المبدا والاولى ان يقال ثبت العدد و
تعين المبدا بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب
والتاويل اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في اية
التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء يعني ليتربص المطلقات المدخولات بها قدر انقضاء ثلثة
قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي
القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء بمعنى الوقت
كقولك اتيك لصلوة الظهر اي في وقتها فيكون وقت طلاقهن
وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق
واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس بمشروع
وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء
لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد عكس التانيث
والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قوله لدوا
للموت او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق
سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن

اي وقت طهرهن صح

كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الآية
مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض ان كان مؤنثا فالقرء
مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث
كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة الى المذكر روعي علامة
التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل
القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر
يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا في العدة فيكون العدة قرئين
وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا
لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة
محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة
كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا حمل القرء على الحيض
يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم يحتسب تلك الحيضة
فيكون التربص ثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما
لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الا بثلثة قروء فان قلت قد جاء
النقصان عن الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد
شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز
ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني ش اي كون الزوج الثاني
مثبتا للحل الجديد ثابت م بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح
زوجا غيره ش تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي

ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت
باخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي ح وابي يوسف تعود
بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم
الثلث وعند محمد والشافعي وزفر تعود بما بقي من الطلقات ولا
يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج
الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة
عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا
فالاولى ان يحصل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول
بالطلقات الثلث ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا يثبت الا في الطلقات
فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة و
الطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي وزفر
بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقات
الثلثة بكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل
منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها
امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب و
لا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان
ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل

الثلث بمنزلته اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله
مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون باطلا لا يقال نفس الزوج
لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة
زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية
فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة
وهو ما روي انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها
ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة
وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي أتريدين ان تعودي الى رفاعة
قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق
هو من عسيلتك عنى عليه السلام وعد العود بذوق العسيلة
فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى
وهو حالة حادثة لا بالسبب الاول لانه كان ثابتا والعود لم يكن
ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود
فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث
المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم بوقوع الثلث
طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب الاول لم يكن الزوج الثاني
محللا وقد سماه النبي عليه السلام محللا في قوله لعن الله المحلل له
فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على
قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على

المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار
خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقته لانه عليه
السلام ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي
كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول
بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين الى هنا
كلامه ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة
لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل الجديد والطلقة والطلقتين
واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما ثبت تنافي اللوازم وهو يدل على تنافي
الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني
محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت
حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا والعسيلتان
كنايتان عن العضوين وفي ذكرهما بصيغة التصغير اشارة الى ان
غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة و
هي ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق
بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا ن اعلم ان القطع في السرقة مع
الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق
او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما
لان الضمان يجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع
الجناية على حق الله تعالى وسبب الضمان الجناية على حق العبد

ومحلاً لأن محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة ومن قال القطع
يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملاً بهذا الخاص و
هو قوله فاقطعوا لأنه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زايد عليه
بخبر الواحد فقد اثبتهما بما ثبتهما اشار المص الى جوابه بقوله
وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله تعالى
جزاء لأن الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل
في العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى في مقابلة فعل العبد
ولأن الجزاء مصدر جزى بمعنى كفي وهو يدل على ان القطع
جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية
وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله لانها جناية من جميع
الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظراً
الى ذاته وانما حرم حفظاً له على المالك فوجب نقل العصمة
الى الله تعالى ليكون حراماً لعينه فلو بقيت العصمة في المال
من جهة العبد لم يكن حراماً لعينه فان قلت لو انتقل
العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط
القطع ان يكون المسروق معصوماً قبل السرقة حقاً للعبد
والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال
الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحاً وامتنع

القطع والمسروق مملوك للمالك ولهذا لو وجد قايماً بعينه
فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال
العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكاً ولا يبقى
معصوماً فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل
حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع وان لم يقطع
تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة
حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت الا ان
فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان
الحفظ بالقطع خيراً له من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد العصمة
بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا
ملك فيه لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك
الواقف حكماً ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط
في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصماً وكذلك
مال الوقف ولذلك اي لكون الخاص قطعياً في معناه صح
ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق
لازالة النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك
المص بقوله تعالى فان طلقها فهو معطوف على ما قبله وهو
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
به ومعنى الاية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما

لانا اذا اوجبنا الضمان بالاستيفاء فان قطع تبين ان الجناية كانت
لله تعالى فلا يجب الضمان وقال البعض بسقوط الضمان في الحكم
اما ديانة فيجب ويفتى بالضمان فيما بينه وبين الله تعالى
اي يفتى السارق

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا
الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها
ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله
يبينها لقوم يعلمون

الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا
على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء
بالمال وهو الخلع لكونهما قريبين فان طلقها بعد المرتين سواء
كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده لمن ابطل الطلاق
لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال
بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها
متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه تعالى لم يرد به حقيقة
التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين
تطليقة اخرى استوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في
الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور
الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار
عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع
مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله
بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج
عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا
جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين ثم رتب
على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق
عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء

بعده

١٧

نعم كما ان الاختصاص ليس بخارج عن الطلقتين صح

التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به
احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم
لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد
الخلع واما الاختصاص فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم
لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق
المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير
عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا ولقائل ان يقول هذا
البحث مبني على ان التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا
كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي ابو رزين العقيلي
ان النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح
باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح
على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة
او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره فلا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب
الخلع والاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه
السلام المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب
مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا
وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها
من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية

او بالوطى وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطى قلنا هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره وهو تنصيف ما فرضتم وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع والاجارة وعملا بقوله تعالى فطلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقدم بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل لكم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب للعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوعة للالصاق فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو العقد الملصق بالمال فيلزم ان

ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عليه السلام قال زوجتكها بما معك من القران فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب ويقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله وكان المهر مقدرا وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحقه البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا للذات المتكلم فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به وبما اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم لان نفقة

مقدرا صح

الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن
لانه لم يقدر على المولى للاماء شيء ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض
حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع
يقال فرض القاضي النفقة اى قدرها ويسمى الفرايض فرايض
لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز
في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز
فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي
المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نسلم
ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو
بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر الثاني عند الواو بمعنى
الايجاب المذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود
المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا
حقيقة وذلك مجاز واما صلة عليهم فلتضمينه معنى الايجاب كذا
قال الشارح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل
السابق من حيث اللفظ والمعنى اعنى يسجد بمعنى الانقياد ووضع الجبهة واما ان
يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول
غير جائز لعدم امكانه في بعض المعطوفات وفي الثاني يلزم الحذف

لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس
لا في كثير منهم

من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب
عمرو فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال الة
الضرب ومنه اى الخاص الامر وهو قول القايل لغيره على سبيل
الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة
وبقوله بالاستعلاء عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل
بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان
العلو في الواقع ليس بشرط حتى لو صدر افعل ممن هو ادنى حالا
من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء
الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل
وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع ذكر
في الشرح الاكملي وفيه نظر لخروج الامر الغايب في التعريف و
الاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الاخر
خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا
اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل
على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول
يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فيمكن تطبيق التعريف المذكور
على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي
من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ وللقائل ان يورد
عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لا صيغة

الفعل عندهم سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره والمراد اصطلاح
الاصول فغيره مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد
والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب فيه الامر لانه
ما يجب على المكلف ولان الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم
ان لفظ الامر وهو امر ما اسمه وله مسمى وهو صيغة افعل ونهاه مسمى
وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا خاص لما بين الاول
شرع في الثاني يعني يختص المراد بالامر وهو الوجوب بصيغة لازمة
لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا بهذه الصيغة واللفظ
قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمرادفة وقد يكون على العكس
كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص
هنا من الجانبين تعرض المص لهما الجانب المعنى بقوله ويختص مراده
بصيغة والجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود
وهذا الباب فيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام الذي ليس بسهو ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد
موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف
بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب يستفاد الا
من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة او لا

كالمترادف

فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان
الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عليه
السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال
صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب
للمنع عن الوصال هذا اشارة الى تمسك العامة وهو ما روي انه
عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم اي المواصلين و
صال الصوم بقوله عليه السلام وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
فلو كان فعله موجبا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال
وهو ما روي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا
نعالهم فلما قضى صلوته قال لهم ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا
رايناك القيت نعليك قال ان جبرائيل اخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه و
ليصل فيهما فهذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم
كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار لم يكن
للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام
ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال
علل الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام وهو كان مخصوصا
به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد
امرنا به لقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل

ع م

مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت
الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم في الوجوب استغنى بقوله
عليه السلام وصلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل م اذ لو كان
الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث
وسمي الفعل به اي بالامر م لانه سببه م اي الامر سبب الفعل او لانه
مامور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم
بالاية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان
المراد في الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب لفظ القول متصف
به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه لا
ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في
الكشف لكنه غير مستقيم لان اوامر على صيغة فواعل لا يجمع على
فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كان صيغة
افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التاويل جمع نهي على نواه ويمكن
ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبنيا على غير واحده نحو
اراهط في رهط م وموجبه الوجوب لا الندب م كما ذهب اليه بعض
الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد
من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب م والاباحة م كقوله
تعالى فاصطادوا لان الامر يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته
التمكن والاباحة وذلك بالاباحة م والتوقف م كما ذهب اليه

طايفة من الاصول مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه
المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة
فاخاصه او لانه بيان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها
قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله عليه
السلام من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل
سواء كان بعد الحظر وقبله م يعني موجبه الوجوب عندنا سواء
كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي
فانهم قالوا موجبه في غالب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة
ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز
الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب و
الاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها
فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القراين فما ذكر
قرينة على عدم الوجوب وهي الاصطياد شرع لنا ولو وجب
لكان علينا لانا ائتمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه
بالنقض م لانتفاء الخيرة عن المامور م بالامر هذا دليل
لقوله وموجبه الوجوب هو قول عامة العلماء م وبالنص م

الخيرة بمعنى البينة الاسم من قولك اختاره

وهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا
لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار
للمامور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب قيل المراد بالنص
قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عليه السلام ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان الله تعالى خوفهم وحذرهم
من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم
الامر ولان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في
مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا
فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون
مخالفة كل ما امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء
مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة
العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته
فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة الشيء عبارة
عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر اتيان المامور به ومخالفته
تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل
الدال على حقيته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم
على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية

التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر موجبا للحوق
الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب
الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال
وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المامور به اذ لو
رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب
الامر الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد
على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر
ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك والطلب
منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار
عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان
كل مقصد ومقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال يختص بعبارة
والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فان يوضع له
عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس
وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات
اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل
استحق العتاب ولو لم يكن الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال
الامر متعين بطاعة الايتمار فالامر لا يتحقق بدون الايتمار اي
الامتثال كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع
لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية و

وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب
لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد
بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية
لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في
صيغة الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا
على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقي
او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار
يقال امرته فلم يأتمر والى الثاني لانا لا نسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى
صيرورته منكسرا كيف فان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم
بل هو متعد يقال ايتمر فلان اي امتثل وإذا اريد به الاباحة
او الندب لما بين ان موجب الامر وهو الوجوب قد كان يطلق على
الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه
حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام ويعني الاباحة
جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا
وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اريد
من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد كان
حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة

لانه جاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لا زوال الندب و
الاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولا زوال الايجاب
الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب في الاباحة والندب غيرين
للتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت
كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين
من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل
حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه
مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما
يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا
قلت ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع
مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها
على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب والاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه
وانما ثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل
جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال
الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل استعمال الكل

بتيلم

في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رأى حيوان وطار حيوان يعلم من الاول انه انسان اراد فيه الانسان ومن غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليس بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة او لا وان لم يوجب هل يحتمله ولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال ألعامنا هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل قلت سأل لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه في التكرار حرجا عظيما قيد نا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا

قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل

ومن الثاني انه طير صح

والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم تحتمله لما صح ذلك وسواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها او لم يكن وقال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل تكرر بتكرر الجنابة والصلوة تكرر بتكرر الدلوك لانه في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عليه السلام والوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ و

بتكرره

الوضوء يتكرر بالدم ولكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمل ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج في قوله طلقي نفسك طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره في قوله طلقي نفسك بثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير

ان تطلق نفسها ثلثا

والاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى صح

بل تغييرا لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه
عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا
بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا او قال واحدة
فماتت قبل العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بل يكون تقريرا الا ان يكون المرأة امة فيصح نية الثنتين
لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في
المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت عن المجلس لا يبقى لها ولاية
التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل
طلقي فلم لا صحت فيه نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي
وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة
لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور
به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه
لان صيغة الامر مختصة بطلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر
اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء كان معرفا او منكرا هذا
دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين
الفرد والعدد تناف فلان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب
فالفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان
اراد به انه موضوع للفرد فحسب فهو ممنوع فلا نسلم ذلك لانه

موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا
قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع والعدد و
ان اراد ان لفظه فرد ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك
مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا
للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا ينفي
باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل من
افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان كالجمع وواحد
كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة وذلك بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية
والجنسية وما تكرر في العبادات فباسبابها هذا جواب عن قال
الاوامر المعلقة والمقيدة يتكرر يعني تكرار اوامر الشرع باعتبار
تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة والوصف الذي هو علة
لا بالاوامر فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب
الاداء والاسباب لا تعلق لها بذلك بل المتعلق به نفس الوجوب
فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا
بتكرر نفس الوجوب بسبب الحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكنا
نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس
الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم وعندنا وجوب
الاداء ثابت بالامر واما نفس الوجوب فثابت بالاسباب وقت

لا بالاداء

الصلوة بموجبها لغة حتى لو قال لعبده اشتر لنا اللحم ان دخلت
السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على
الدليل اطلنا ما تكررا يضا على الدليل لا على الامر وعند
الشافعي لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك
ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل
كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند
من قال موجبه التكرار لكننا اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة
وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل
العدد اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا
لا تقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى
يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة
الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولنا قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع يتناول اليمنى
واليسرى فمن حمله على اليمنى بطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع
ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم
وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد
حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة ولانه لو اريد كل
السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يوفاق الا بموت السارق

وان عاد ثانيا فاقطعوه

وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة
وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما
مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن
هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمنى
بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق
والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد
المطلق بها وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه
استدلال بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام
الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع تكون
مجازا على التثنية كما في صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ
عن موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك
الواجب هو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين
الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما
يناسبه وقوله تسليم كالجنس شمل الاداء والقضاء وبقوله عين
الواجب خرج القضاء والنفل بالاداء وهذا اشارة الى ان المراد منه
افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الاداء وهو نفس الوجوب في ذلك
ليس بالاداء بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب
وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال و
هي اعراض غير متصورة قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا يوصف

وحكم الامر

بيانه

فإن كان مثل ما علم فهو القضاء صح

بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والكتب تقضي بامثالها
لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة
بل بالقياس الى ما علم والا فان المامور به ان كان عين ما علم
فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقه في الاداء
والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء
نقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم
الى مستحقه لان الامر ورد به او لان معنى التسليم تحصيل التسلم
وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض
قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء
فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة و
الكفارة يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته اعلم
ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب اما على قول
من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه
فيدخل فيه النفل والقضاء وهو تسليم مثل الواجب به
اي بالامر فلا يقضي النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا
شرع به فافسده فيقضي لكونه واجبا عليه بالشروع فان
قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور
بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون
قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده

في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما شرعا صح

لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد
ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء
كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله
تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا اي اديت لان المراد
منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المص متعلق
بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لان
كل واحد منهما خاص لمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون
مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء
لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين
والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما
لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء
وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب
الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في
العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة
الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من
امر آخر ليعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون
بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات

لان الحق الثابت انما سقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما
منتف فبقي ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله
لان النفل شرع له وجنسه وهو مثل له فامر بصرف ما له من النفل
الى ما عليه في القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان
ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما
واحدى الروايات عن ابي ح ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عليه السلام
من نام عن صلوته او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت
النص ورد في الناسي والنائم والمدعى عمومه قلت لا ستدلال ليس بعبارة
الدليل لانه لخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي شانه
الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك العيان به
ثم لما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب
ما قدر عليه وهو اصل الواجب سقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت
الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان
قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند بعضهم لعدم ورود
النص فيه وفيها يظهر فايدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض
او غيره اما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد
التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات
والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في التخريج قال
الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان

بالاداء

لان تأخر الاداء وبالاجماع في وقت بعينه لا يتنا ولما بعده كمن امر
عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو اوجبه
يكون غير الامر الاول واليه مال الغزالي والرازي قال
فخر الاسلام والقول الاول شبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا لو
فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ومن فاتته صلوة في
السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام وقضاها
في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل سرا ولقائل
ان يقول وجوب مراعات الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه موجب بالسبب الاول قلت
اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة
يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها
في المرض تجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك
قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح
زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت
الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم
قولك القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص ان الواجب
ما سقط وهذا لطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان
قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد
لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء

هذا اذا قضاها بجماعة
اما اذا قضاها منفرد
قال صاحب الهداية يجب
المخافتة صح

وجوب المنذورات ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة
فيكون الوجوب في الكل بالسبب الثاني بوح وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا
اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء
بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة
كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم
لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود
بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان اخر كما ذهب اليه زفر لانه
مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز فيه فعرفنا ان وجوب القضاء
غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال الاصلي صح
جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان
النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر
ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم لكن
سقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بايجاب الاعتكاف بصوم مقصود
لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل
الذي هو الاعتكاف لفقد التبع وهو الصوم وما قلناه اولى

لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة
وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد النقصان
الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان اخر لان الاعتكاف الواجب
مطلقا لم يتأد في رمضان اخر لان الشرف الحاصل بالقضاء يزداد اثره
على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل
من نفل حصل في تحريمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص يجوز
له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا
كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء
ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في
ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله
بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال للبقاء الخلف
وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال
بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلمنا ان الاتصال علة فهو
باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف وللقائل
ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود
فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ
للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت
صحيح وحدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا
لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته

فقد الترتيب ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والاداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وهو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال الكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام وهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه فوّت مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث ادا ما وجحال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع له والتسمية باعتبار الاصل اولى فيه بالالحوق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محض تام لكن قصور دونه

قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وكرهية والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا تصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة متصوّرة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضا او نوى الاقامة بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما لا المقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حالة مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم بطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة للقضاء لا يقتضي فلم يحكم الشبهة على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا في امر العبادة ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد فتم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب

والاداء انواع

هذا مثال الكامل

في موضعها

مثل الاول

وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون الاداء
كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ
كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع
جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان كاملا فما القاصر
فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية
كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب
ثم رده الغاصب مشغولا بجناية مستحق بها رقبته او طرفه وهو
اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه
اداء لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عيب
اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك والمشتري قبل الدفع
الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه اما قصوره فلانه لو دفعه
المالك والمشتري الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على
الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن واما ما يشبه القضاء
كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع
ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي
وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله
مهرا وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء
حتى تجبر المراة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه

اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المراة ولم يسلمه فان
قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد
بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه
الى المشتري قلت بالاستحقاق ثمه ظهر ان البيع كان موقوفا على
اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع
على التسليم اما الموجب لتسليم العبد فقائم وهو النكاح لانه
لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على
تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه وساير تصرفاته لكونه
صادف ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا
تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك وجب تبدلا في
الصفة الا ترى ان العبد كان حرا والانتفاع على المشتري جايز
الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل
الذات حكما كالخمر اذا تخلل ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة
بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر
الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها انتقل من
العين الى القيمة ولو كان لها محض حكم المسمى بعينه لعاد حقها
اليه كما لو لم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس
لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار الصفة
والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر المص تسليمه

والقضاء انواع

الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام والاداء الكامل
وهو مشكل لان الدين تقضى بامثالها وعند اداء القرض قضاء
فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف
ثابت في الذمة فجعل تسليم العين ممكانا لان الدين كتسليم الدين حكما
لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه
ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي
ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة
اداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا بمقابلة
النقد بالنسيئة وا لقضاء انواع ايضا اي كالاداء انواعا
قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا
قسمان قضاء بمثل معقول وان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير
معقول يعني لا يدركه العقل لا انه ينفيه وما هو بمعنى الاداء
كالصوم اي كقضاء الصوم بالصوم الفايت هذا نظير
القضاء بمثل معقول والفدية اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل
غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره
خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دايما كالشيوخ فانا
لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة
فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى
الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

عن ما لو

قال فخر الاسلام

فدية قال ابن عباس معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في
قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا
خير لكم ومثل هذا الندب يرد في حق العاجز بل معنى الاية
وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء
يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك لقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع
دون النص وقراء بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان
تصوموا معطوفا على الكلام الاول هو قوله كتب عليكم
الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاجر ويمكن ان يكون معطوفا
على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر
بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر في الصيام
خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات
العيد في الركوع كمن ادرك الامام في الركوع وخاف ان يرفع الامام
راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح ولا
ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع
يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه
قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء
فلان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل

الاخير

وحكما اما حقيقة صد

والاخفاء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة
واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد فان ادرك الامام في الركوع
لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقراء في الركوع ولا يقضيها
اذا فاتت عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في
الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية
في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة
بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط
بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا
بالعجز اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل
لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
دليل على علية وصفه وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلوة
لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا
فيكون الفدية حسنة مندوبة يمحوها السيئة فقلنا بوجوبها
احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة
تجزيه ان شاء الله وكالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق
بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية ان
استهلكت او التصدق بعينها حتما ان لم يستهلك وعند فوات
ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين

ايضاح

لا بطريق التحتم

اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل
لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه دليل على علية وصفه

اصلا

اصلا بالتضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق
الى اراقة الدم تيسيرا لما فيها من ازالة اوساخ الذنوب والاثام وليكون
ضيافة الله فان الطبع لطعام الناس اضياف الله في هذه
الايام ولهذا حرم فيها الصيام ويكون الاكل قبل الصلوة ليكون اول
متناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك لاحتمال في هذه
الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما
احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون
الاراقة اصلا فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق
منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم النسخ
من النقل لان الشرع نقل عدة الايسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض
فمتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان
انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء
بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى و
هو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة
في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول لما
لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق
في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة
او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل

وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر لو اخر المص قوله
وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا
التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة
قضاء بمثل معقول كامل وقضاءها منفردا قضاء بمثل معقول
قاصر فلم يذكر هنالك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة
لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة ومنفردا اتيان بالمثل
الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف بالمال
في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا يعقل
بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما
بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا
في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن
لانه مثل له صورة ومعنى فكان هو السابق واداء القيمة
هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل لان
تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول القيمة واجيب عنه
بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء اهتماما
لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت
التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالتها لتحققها في الوصف
لا في الجنس كتسمية ثوبا ودابة فتحتمل فيما بني على المسامحة كالنكاح
دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان

وقضاء

العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا
بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فزاحمت المسمى حتى تجبر
على القبول ش اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى ش اي بعبد وسط
تجبر على قبوله وانما تخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى
انه معلوم الجنس يجب بالنظر الى انه مجهول الوصف يجب القيمة فصار
الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه
معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند
القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد
او قيمته تفسد التسمية وتجب مهر المثل فكيف صحت هنا
قلنا انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي
مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان
القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى
لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا ش اي لاجل ان الكامل سابق على
القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل ش اي اذا قطع
شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ يده عمدا فللولي
ان يفعلهما ش اي يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله
من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول ش اي قال
صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما
قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد

بالتقويم

واجب

البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرتا من شخصين او من شخص
عمدين او خطائين واحدهما عمدا والآخر خطاء وكذا اذا كان
قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان
احدهما خطاء والآخر عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد
فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا تبين انه
لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل
موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة و
في القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك
وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا
فيتخير الولي بينهما بخلاف الخطاء فالمعتبر هنالك صيانة المحل
عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان
قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة
رحمه الله لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل
قلت يتعين عليه القطع والقتل لا ان يقتصر على القتل لانه و
جب حقا له وكما ان له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط
القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن
المثلي اي عن اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة
رحمه الله في باب ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل بالقيمة
اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل

انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب والجامع
كون يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة ووجوب لان العلة في
الاصل كونه وقت وجود السبب وجود العجز عن رد عين المغصوب
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا
يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد يعتبر
قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان
يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي
فيكون وجوبها في ذلك اليوم وقيد بالمثلي لان ما لا مثل له
يعتبر قيمته عند السبب يوم الغصب اتفاقا ولنا المنافع
سواء كانت لحر او لعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان
يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي تضمن هل
لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافع
لو حبسه وعطله لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها
كثيابه بخلاف العبد وحبسه فيه بالاتلاف وان كان الخلاف
ثابتا في صورة الغصب بان تمسك عين غيره ولا يستعملها الا
الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو
التابع بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها
لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة

اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة
فقط فيكون الزوايد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير
مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال
متقومة عرفا كالخانات فانها تقوم بهذا عرفا وشرعا حتى
صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الادمي كالاعيان وورد
العقد عليها في الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد
لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن
صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى
وقتين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما
قامت هي به قلنا هذا الاحراز ضمني لا قصدي الا يرى
ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض
لكنه ليس متقوما بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه
ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك
منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك
هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم
انه وارد على المنفعة لكنه يثبت بخلاف القياس بالنص فلا
يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في
وطئ جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع

الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما
والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني
من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن
عنده لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس يضمن بالمال حالة
الخطاء وهذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم
لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما
قبلها ثلث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله
قال ابو حنيفة رحمه الله لانه متفرع على كون الكامل سابقا على
القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان
العدوان يعتمد المماثلة الكاملة والقاصرة وفي عبارة المص
تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على
ما قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول
بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان
عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على
الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون
متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال لتقوم لكونه
غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هي لبضع

المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس في ما يملك
مجانا لا يفطم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق
بلا شهود ولا ولي ولا عوض ولهذا سمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال
ولو خالع ابنته الصغيرة على ما لها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال
لا يقال على وجه الزمنا على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم
الملك ولهذا لو اتلف مال الانسان بلا شهود يضمنه لا ضمان
باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه فيه
بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف
المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وقد تأيد عنه
مع فوات تسليم البضع فكان كانا لنه اليد المحققة عن ذلك النصف
فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر
وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو
قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن و
القبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا
له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان
كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب
والمعاصي لا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين
عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري
حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند

ولابد للمامور به من صفة الحسن

لا يقال يلزم من حسن المامور به قيام العرض بالعرض وهو ممنوع لانا نقول هو صفة اضافية والمعنى القائم بالذات الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر

توقفه

المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على
الله تعالى بالعقل وحسن فعله وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله
وهو متعال عن ان تحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا
وبعضها قبيحا وامر بما ليكون حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة
حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن منه لا لوا به
فنقول المامور به اما ان يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن لو
اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنا
لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان والاول
يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون
الاول فيما يكون فيما مامورا به ولا يكون حسنا لعينه وشرط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى
لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه ولهذا يندفع لزوم
حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال
كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء
المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور به ولكونه شرطا للصلوة
والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه
ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل وارجع الى حل كتاب وهو اي
الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة
وهو اي ما يكون حسنا لعينه واما لا يقبل السقوط لماذكر

الحسن لذاته

لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك
المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت
ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا
اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا
لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك
الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه بما حسن
لمعنى في غيره اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم
نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة
حتى يجعل قسما ثالثا اذا الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون
من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قال بعض
الشارحين اقول وهم ان قوله او يكون ملحقا مستدرك ان يكون لعينه
وليس كذلك بل قسم الحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون
لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة
بينهما وهي ان يكون حسنا لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها
ليس حسنة لعينها لكونها اضاعة المال ولا لغيرها لان واسطة حسنها
وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولم
يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا
مثال ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل
بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط

ليست

وصفا

لا اصلا الاقرار بالله وبصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه
ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان
ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت
بقاء الصفة بدون الاصل محال قلت هذا وصف اعتباري لا يقتضي
وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال
واقوال مخصوصة يدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا
ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل
السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة
مثال ما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة المال
الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من
خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى
عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله
كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك
فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة
وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان
كما قال الصحابة رحمهم ما انت يا مكة الا وادي شرفك الله
على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست
بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها
محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله صار كل

واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت هب ان
حاجة الفقير وجناية النفس لا باختيار العبد ولكن كل منها ليس
بواسطة اي لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر المجهول
فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني
او يكون حسن المامور به لمعنى في غيره وهو اي ذلك الغير فان قلت
كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات
لا يكون لغيره فحتى قال انه لضرورة الكلام قلت ليس المراد من
قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي
قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله
يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط اما ان لا
يتادى بنفس المامور به او يتادى ويكون حسنا بحسن في شرطه بعدما كان
حسنا لمعنى في نفسه وملحقا به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه
ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة
وهي لا يتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود
بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن
في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء
كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد و
انما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار

العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المجهول لكان
بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن
تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا
للفعل المعلوم وكان الاولى في التمثيل ان يقول المصنف واقامة
الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها
حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة والقدرة
التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني اما ان
يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف
من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار
الاول الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه
وصار الحسن لغيره الذي لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء ويتادى
كالجهاد حسنا الحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا
لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي ولو اقتصر على قوله او يكون
حسنا الحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم
جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت
لان الحسن الذي يحصل من حسن الغير يناسب للنوع الثاني وفي قوله
والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل
فيكون المراد به سلامة الالات والاسباب القوة المستجمعة لجميع
الشرائط فانها مع الفعل بالزمان لا قبله وهي اي القدرة التي يتمكن بها

حسن المأمور به نوعان مطلق وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء
ما لزمه وهو أي هذا القسم والقدرة شرط في أداء كل أمر أي أداء
كل ما ثبت بالأمر والمأمور به سواء كان حسنا لعينه ولغيره ولقائل
أن يقول في عبارته تسامح لأن الظاهر أن هي راجعة إلى القدرة المتنوعة
فيلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره وإن كانت راجعة إلى القدرة
المطلقة التي في ضمن المقيد فيه لأنه غير جائز في التقسيم ولا يقال الأمر
ثلثة أنواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة وأي حاجة إلى
هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتنوعة ثم قسمها إلى ممكنة وميسرة
لكان أولى وأوجز قيد بالأداء احترازا عن القضاء فإنه ليس بشرط
فيه حتى فات عنه صلوة بحيث قضاؤه في النفس الأخير وهو عاجز عنه في
تلك الساعة لا يقال أنه تكليف بما ليس في الوسع لأن القضاء ليس بتكليف
ابتداء بل بقاء التكليف الأول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم أن
يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عندي وفي وجب القضاء
بالسبب الأول وأما عند من أوجبه بنص جديد فلا بد فيه والقدرة
لأنه تكليف آخر قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين
القضاء والأداء لأن الأداء إن كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة
القدرة وإن كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء إن كان مقصودا
يشترط فيه حقيقتها وإن كان مطلوبا بغيره يشترط توهمها كما في النفس
الأخير فإن القضاء فيه واجب على توهم الامتداد لظهر أثره في حق

الإيصاء والشرط توهمه أي توهم ما يتمكن به الأداء لا حقيقته
وهي إنما تشترط للأداء إذا كان الغرض هو الأداء حتى إذا بلغ
الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل
منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه أداء الصلوة عندنا
لتوهم الامتداد في الوقت بتوقف الشمس وإمكانه عقلا وإن كان
نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عليه السلام وروي لما جلس على
كرسيه عرض عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته العصر
فأهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الأعناق كما قال فطفق مسحا
الآية ثناء بحيث شغلت عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها
جازاه الله بأن كرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وسخر الريح
مسخرا بدلا عن الخيل كذا في عصمة الأنبياء وبهذا تأول عقر
السوق وضرب الأعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة
عما صدر عنه لا تأكل العقوبة ولم يقطع كذا في شرح التأويلات
ثم ينتقل إلى لزوم القضاء بعجزه عن الأداء كما في الحلف على مس السماء
انعقد اليمين لتوهم البر لأن السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف
وهو الكفارة فيكون إثما لأن المقصود باليمين تعظيم المقسم به فهنا
هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لأن الوقت فات
وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد
لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة

وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يراد به الواجب وهو القدرة الميسرة
للاداء اى الموجبة ليسر الاداء على العبد تسمى بالكامل لانها زائدة
على الممكنة بدرجة لانها تثبت التمكن ثم اليسر والممكنة لا تثبت الا
التمكين ليس معناه ان المامور كان في اجتياز الفعل بقدرة ممكنة ثم تغير
باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه ان الله لو وجبه بقدرة
ممكنة لكان جايزا لكن اكثر العبادات الواجبة فيها فلما توقف الوجوب
في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر باشتراطها
وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان
اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب اشق و
مكروه وشرط هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى
العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالنماء في الزكوة
فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال
فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء
الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن بدون
العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان
دوامها شرطا لما وجبت الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب
شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم
من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكين من الاغناء
الفقير والمسلم والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق

البقاء

من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع
بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال
اى النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة و
لم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف
النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال
النامي والواجب اذا وجب بصفة (او مقدار) اليسر لا يبقى عند انتفائها والا
لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن
من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة
فيتعين بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا
لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا
للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا
للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن فيه سقط عنه الزكوة
اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة
اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب شيئا في الارض
بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط
قياما وبقاء لاعتباره في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه معلق
بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة
او لم يزرعها ولم ينبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج
لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة

وبجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة
حيث سقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كانت بعد الاصطلام
مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها
شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما ففي هذا رد لمن عد الحج
وصدقة الفطر ضربين لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة
الفطر زايدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي
واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر
او صاع من شعير فقال المص انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في
الحج نفس الاستطاعة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان
قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الالات
والاسباب قلنا لا يناقض لانهما من قبيل الالات التي وسايط لحصول
المط وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف
بها اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان
قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف
على الغني الشرعي قلت ما دون الغني الشرعي في حكم العدم لان من
لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها

بمطلق الامر ع

للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتي به ش اي
المامور به وقال بعض المتكلمين لا ش اي لا يثبت حتى يقر به دليل
مستقل بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاتمام
شرعا ولا يجوز المؤدى اذا اداه بالمضي على افعال الحج والصحيح عند
الفقهاء انه يثبت صفة الجواز ش لمطلق الامر لانه يقتضي حسن
المامور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا فلو لم يثبت الجواز عند
الاتيان به يلزم تكليف ما لا يطاق وكان النزاع بينهم لفظي راجع
الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما
اتي به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زايد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب والجواب
عن استدلالهم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة
فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في
العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا لخرج عن هذا الامر
لانه عليه السلام امر بالمضي فيما افسد م وانتفاء الكراهة ش
هذا اشارة الى خلاف ما خرج حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت
بمطلق الامر المامور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز
مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به هو الصلوة ولا كراهة
فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس م واذا عدم صفة الوجوب
الثابت للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي ش وهو

يقول يعني لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام الا ترى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب
الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على
وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز
اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد بالجواز ما اذن في فعله
من غير تقييد بنفي الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب
وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة
النوع جنسا من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حينئذ
كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وثمرة الخلاف تظهر في قوله عليه
السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات
بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ
بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا م وما لا يكون موقتا مطلق عن
الوقت المحدود ش اي متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته م كالزكوة
وصدقة الفطر وهو ش اي المطلق م على التراخي ش اراد به ان لا يتقيد
بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل م خلافا للكرخي ش فان المطلق عنده
على الفور وهو انما ياتي المامور به عقيب ورود الامر لان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان فلهذا الاتي به سقط عنه
الفرض اتفاقا فاما تاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الوجوب لا يجوز تركه
عن وقته م ولئلا يعود على موضوعه بالنقض ش هذا دليل على انه للتراخي

يعني الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان
والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو
اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على
موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما
قوله فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في
الجزء الثاني والذي بعده الى اخر عمره ولو كان الجزء الاول
متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس
كذلك فان قلت لو مات في الجزء الثاني فان كان لا ياثم يلزم
اضاعة الوجوب وان كان ياثم يلزم الفور قلنا لا ياثم وانما ياثم
لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في
جزء اخر والموت فجاءة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات
مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه م ومقيد به ش اي مخصوص بوقت
يفوت بفواته م وهو ش اي المقيد م اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى ش
اي يكون زمانا يحيط به م ويفضل عنه م وشرطا للاداء ش اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر
في وجوده فلا يوجب العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى
ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس
بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس
الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته اذ الظرف

كذا قال الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم

محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم ان الاستلزام
زمان او عام ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان
اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته
فلا حشو في ذكرها م وسببا للوجوب ش اي الوجوب المؤدي بدليل
المؤدي بنفسه قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية
لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت نعم يصح تقديم المشروط كتعديد
الزكوة على الحول واما التقديم على السبب فيصح بدليل ان الوجوب
يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس
الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا فان قلت لا مناسبة بين الاوقات
والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة
ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل
الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء
لكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب
القدير الله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل الظاهري الوقت
تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه
الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق
الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي القدرة المستجمعة
بجميع شرايط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق
بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك

عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء
الامساك وليس كذلك واما في الوجوب المالي فبينهما فرق فالواجب
هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما
بتقريرات يرد على كل منها سؤال وايرادها مع الاعتراض عليها
يفضي الى الملال الاوجهان يقال بينهما فرق فان الحايض مثلا يلزم
في حال الحيض والعدة ان يوقع الصلوة والصوم بعد زواله ولادة كذلك
والمشتري يلزم قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما
الايقاع والاداء في الحال كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط
للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات
الفرض عن وقته وان فالبعض سبب بهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء
الذي هو سبب يصح ان يكون ظرفا لان لزوم السببية التقدم على
المسبب ولزوم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول
الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في اخر الوقت واللازم باطل
ولا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا
الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار
بقوله م وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول ش يعني ان اتصل
الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم م او الى ما يلي الشروع
ابتداء ش يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه

الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي
يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع لان
الزمان عرض لا يستقر الى اتمام ركن وقيل ان يتم
الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح
سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي
حكم الاتصال به صح

لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا هو نفس
الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلت الوجوب يفضي الى
الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان قلت
ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا
فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على
تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل
الاداء او لم يتصل وانما المنتفي ههنا تقرير السببية والحاصل ان
كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرير السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم
الدور لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض
بضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل ولقائل ان يقول
كيف ينتقل السببية الظرفية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل
الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء
الوقت هو السبب وان فالمجموع لكان اوجز واحرى وابعد عن التطويل
اعني م او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت س يعني ينتقل السببية
م او الى الجملة س يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل
الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة
هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد

من الجزء الى الجزء الى اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية صح صح

الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان
الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء
لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما
يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع
رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه
في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه
يجوز قلنا باب النفل واسع يجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا
وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا
في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام
بخلاف حالة الاداء فلم يظهر فيه احكام النفل م ولهذا لا يتادى
عصر امسه س الذي وجب في الذمة كاملا بصيرورة سببه كاملا
م في الوقت الناقص س اي في الوقت الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر
يومه لان الناقص لا يؤدي عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان
بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا
نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة
بعبادة الكفرة فاذا صنع لبا على الفعل كان الكل كاملا م بخلاف عصر يومه
س فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين
للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتادى
بوصف النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس

لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه
وجب له قضاء النقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأدى
ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما
يحصل بسبب شروع الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له
في الفائت وللقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا يثبت في الذمة ناقصا ايضا
بمعنى مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد
الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع
الاجزاء م ومن حكمه س اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت
ظرفا له م واشتراط نية التعيين س يعني تعيين فرض الوقت لانه
ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليشترط عند البعض ولو نوى
فرض الظهر يكفي والاصح انه يشترط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء
فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت م ولا يسقط س التعيين
م بضيق الوقت س اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه
دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت
واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين والجواب انه لا يسقط
لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط
هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند التوسعة بعد
المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين م ولا يتعين
بتعيينه س اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول

عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي
ذلك م الا بالاداء س يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء
به لان التعيين في وضع الاسباب ليس للعبد ذلك وانما له الاختيار
في تعيينه فعلا بان تؤدي في اي جزء يريد م كالحانث س اي كما ان
الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة
والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر م او يكون س
الوقت م معيارا له س اي مقدرا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته
وينقص بنقصانه م وسببا لوجوبه كشهر رمضان س اما كونه سببا
فلانه يضاف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى
شهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى
السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده
وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا
ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد
لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما
بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل
فسرناه به لئلا يرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه
ذلك اليوم مع ان شهود جزء للشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم
جواز الصوم في الشهر وانتفاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون
الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه لم يكن بسبب

ناقصا في الاصل كان

وما هو سبب يمكن يضاف اليه والاضافة الى الجزء غير ممنوع قلت
السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه الى جزء منه لغاية
الملابسة رعاية للظرفية م فيصير غيره منفيا س هذا نتيجة كونه
معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا بقوله عليه السلام
اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان م ولا يشترط فيه التعيين
س اى نية كون صومه فرض رمضان وقال الشافعي يشترط بنية فرض
رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية
بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا
لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق
في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين م ويصاب بمطلق الاسم س
اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان
تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه م ومع الخطاء في الوصف س بان
نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل
للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم
فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية
قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما
في ضمنها م الا في المسافر ينوى واجبا آخر س المستثنى منه محذوف
يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا
في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل

كما قلنا بمثله في باب الصلوة صح

يقع عما نوى م عند ابي حنيفة رحمه الله س قيد به لان عندهما
المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر يتحقق في
حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص
كان المسافر والمقيم سواء يقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء
لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا
نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح وكذا في رمضان م
بخلاف المريض س خبر مبتدأ محذوف اى المسافر بخلاف المريض
فانه اذا نوى عن واجب آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام وقد فات سبب الرخصة في حقه
فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام
وشمس الائمة وتابعهما المص ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية
على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر
لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان
كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضره
الصوم كوجع الرأس والعين والحمى لا يضره كالامراض الرطوبية
والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة
العجز في النوع الثاني م وفي النفل عنه روايتان س يعني اذا نوى
المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح
بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر

لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلا يجوز له ان يترخص بما هو
اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كما ان اولى الفائدتين في النفل الثواب
وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان
قيده بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات
لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية
منه الى صوم الوقت م او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان و
النذر المطلق س هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت
معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب
الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت
النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم
يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا
النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر
لكن اشبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت له كالصوم ولهذا
يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب اخر
لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر م ويشترط
فيه نية التعيين س اي النية من الليل احترازا عن وقت غير متعين
للصيامات ليقع الامساكات من اول اليوم من شروع الوقت وهو

النفل ولا يقع عن القضاء واما اذا نوى من الليل فيقع الامساك
من اوله لانها نية تحتمل الوقت وهو القضاء م ولا يحتمل الفوات س
لانه وقت العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان
في الوقت المعين فيفوتان لفواته م او يكون مشكلا س هذا هو النوع الرابع
من الموقتة م يشبه المعيار والظرف كالحج س فانه يشبه المعيار من انه
لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف
من حيث ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة م
ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله
س هذا بيان اشكاله بوجه اخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف
رحمه الله مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج
من العام الاول للاداء متعينا فاشبه المعيار وعند محمد رحمه الله
يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح
للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق
عند ابي يوسف رحمه الله وموسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال
قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف رحمه الله
حكم بالضيق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان
اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في الحياة البقاء
ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء
عنده فبقي الاشكال وانما الخلاف ظهر في المأثم فعند ابي يوسف رحمه الله

باثم ان لم يوجد في العام الاول عند محمد لا ياثم الا اذا غلب على ظنه
انه ان اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا م ويتادى الحج
باطلاق النية س بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال
المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل
فتعين الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول
يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق في الوقت الا قدر
ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى
بمطلق النية مع وجود الدلالة وجهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل
بفوت الفرض باداء النفل م لا بنية النفل س يعني لو نوى النفل
يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تبقى مع الصريح وقال الشافعي
يلغو بنية النفل ويقع عن الفرض لان السفيه محجور في امور الدنيا
صيانة لماله وهو في امور دينه اولى فيلغو نيته في النفل ويبقى اصل
النية ويتادى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه
فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال قائل هيهنا وارد عليكم
حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم
من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت
غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فثبت
صفة النفل فتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض م
والكفار مخاطبون بالامر بالايمان س لانه عليه السلام بعث

للناس كافة ليدعو الى الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله م وبالمشروع
من العقوبات س كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها
للزجر وهم اليق بها م وبالمعاملات س لان المطلوب بها امر دنيوي
وهم اليق بها فقد اثروا الدنيا على العقبى م وبالشرائع س كالصوم
والصلوة وغيرهما م في حكم المواخذة في الاخرة بلا خلاف س فيعا
قبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون
على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول
من اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة م واما في حق
الاداء في احكام الدنيا فكذلك س مخاطبون م عند البعض
س وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء
العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جايز عليهم في
حال الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم
يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة
الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب
الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت
به الحرية قلنا لم يريدوا به انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل هو
ثابت بالدليل المستقلة م والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل

السقوط فى العبادات س كالصوم والصلوة ولا ينافيه قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمين انك لتأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث هذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيل بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا م ومنه س اي من الخاص م النهى س قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف من العدم م وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي س قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة فى الامر من قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلاف فى الحسن انه شرعي او عقلي آتية فى النهي م وهو س اي المنهي عنه م اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا س منصوبان على التميز من نوعان لان نوعية الشيء تكون باعتبار امور م او لغيره س معطوف على قوله لعينه م وذلك نوعان وصفا س الا ان يراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك م ومجاورا س اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا فى الجملة م كالكفر س مثال للقبيح لعينه وضعا لان اللغة واضع وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح

فى ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مركوز فى العقول م وبيع الحر س مثال للقبيح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرفت فى قصة يوسف وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقة قبيحة شرعا دون وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه م وصوم يوم النحر س مثال للقبيح لغيره وصفا فانما بالمنهي عنه يعني انه نهي عنه لا بذاته لانه فى ذاته امساك عن المفطرات بنية بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة فى الصوم اعراض عنها والخلل الوارد فى الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه م والبيع وقت النداء س مثال للقبيح لغيره لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعي فى الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطي المنكوحة جائز و انفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذلك الصلوة فى الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها فان قلت لا يمكن زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب قلنا لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين فى الحال وفى حال النهي

[illegible]

قلت ليس المراد في حالة كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوقت
والصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد
فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان الموجب
للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول وكان اشد اتصالا به
فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية
لانه بنفس الشروع صار صايما والصوم منهي فلو الشارع يقطعه
وعدم لزوم قضائه وقد عرفت ان الوقت داخل في تعريف الصوم
وكان الخلل من قبل الوقت بمنزلة الوصف الصوم لان وصف الجزء
وصف الكل وصار رتابين اشد فسادا واما الوقت يوم العيد
صح لانه لا يصير مرتكبا للمنهي بنفس النذر وفي القسم الثاني لما
كان يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وثبت الملك حتى افاد
الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه فان قلت يلزم من هذا ان يكون
مستحل وطي الحائض قلت يثبت بالاجماع حرمته م والنهي س
المطلق م عن الافعال الحسية س وهي ما لها وجود حسا من غير
توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل ورود الشروع م يقع على القسم الاول س وهو القبيح
لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي
عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل
واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعينه

فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه تقريره ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا الوصرح بذكر المنهي وقال لله علي صوم يوم نحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف مالو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلوة اذا شرع ثم افسد في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلوة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا تركه يلزم القضاء نسخ

هذه

هذه الاشياء م وعن الامور الشرعية س اي عن الافعال التي
يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة الاجارة والبيع على الشرع لتحققها
بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال
او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود
عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية
وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلوما مع غير ذلك من
الشرايط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح ولقائل ان
يقول ما عدد تم في الحسيات انما كانوا يعرفونها وحسنها افعال
واما معرفتها حسنا كونها على صفة معلومة وهي ان القتل
انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد
وقد قتل بالة كذا عمدا فلا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا
وحسنه كونها وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشهود
اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يعرف الا بالشرع
فلا فرق بين القسمين م على الذي تصل به وصفا س اي يقع على
القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي بعد النهي
مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا
لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح
وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها وقد ذكرنا بعض

فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه فيندفع الاشكال صح

ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء يبين انه مجاز فان
قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهى عن الافعال
الشرعية وليس ما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا
قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة
كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا
والاخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر
م لان القبح يثبت اقتضاء س المنهي عنه م فلا يتحقق س اي لا يمكن
ان يثبت القبح م على وجه يبطل به س اي بذلك الوجه م المقتضى
وهو النهي س بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون
المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله
فيعاقب ويتركه فيثاب لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون
باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كما قال الا نسا
لا تطر فيبطل النهي المقتضى وفيه ابطال القبيح المقتضى فيعود على موضوعه
بالنقض واذا حمل على القبيح لغيره يكون المنهي ممكنا والمقتضى وهو
القبيح محفوظا والمقتضى وهو المنهي ايضا محفوظا ولقائل ان يناقش
فيه بانا لا نسلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه يكون مشروعا
في اصله ولو فهم ويكون مستحيلا قلنا لا نسلم استحالته عقلا
وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه
الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوع

وهي كونه اشد اقتضاء لا بجهة فائدة مع

وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم
شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف
في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف
عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء
على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم
في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري
والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه
ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة
على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون
طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية
فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة
وان لم يتم سقط قولكم لا بد وان يكون
المنهي عنه متصور الوجود ويمنع قولهم
والا يكون مستحيلا بانا لا نسلم استحالته عقلا نسخ

لكونه

لكونه ممكنا بالذات والا قران يقال الشيء اذا كان مشروعا
ثم نهي عنه دل على انه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه صار منسوخا
في الجملة م ولهذا س هذا تفريع بالمسائل على ما مهد م والاصل
اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره م
كالربوا س وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن
المعاوضة مستحق بعقد المعاوضة م وسائر البيوع الفاسدة س
كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
او المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما
م وصوم يوم النحر س وسائر الايام المنهية م مشروعا باصله س
واما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول
وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به
القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا وكان الحرمة لا ينافي
ملك الثمن كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروعا
فيه وخير انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر ولكن يفطر
ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك لتزمه
م غير مشروع بوصفه س وهو الفضل الزائد في الربوا لانه الما
لم يوجد فيه ولكن الزائد فرع على المرتين فيكون كالوصف والشرط
في البيوع الفاسدة كالوصف لانه زائد والخمر مال غير متقوم
فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك

الفاسد ح

لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع لهذا لو هلك ينفسخ
بخلاف الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف م ولتعلق النهي بالوصف بالاجل
ش ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاولى اذا اصغر م و
النهي عن بيع الحمل والمضامين ش جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء
م والملاقيح ش جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات م ونكاح
المحارم مجاز عن النفي ش هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو
ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها
وليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك
فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
معدوم م وكان ش النهي عن هذه التصرفات م نسخا لعدم محله
ش اي محل النهي ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام
نفي عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان
اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان
قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم هذا المقصود
لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت
مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام في الابتداء حين لم ينه
عنها في اول زمان نبوته قلنا انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام
لوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على الانكار وذلك يتوقف

على

على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما
تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه ولا يكون مشروعا اصلا قلنا
ذكر هنا باعتبار انه القبيح وههنا باعتبار انه ورد على القائل
به سؤالا م وقال الشافعي في البابين ش اي الحسية والشرعية
م ينصرف ش النهي المطلق م الى القسم الاول ش اي الى ما قبح لعينه
ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان
حال الحيض فيكون قبيحا لغيره م فلا بكمال القبح حال ش اي قائلا
بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق منصرف الى الكمال او مفعول
مطلق م كما قلنا في الحسن في الامر ش اي قلنا الامر المطلق يقتضي
ان يكون المأمور به حسنا لعينه م لان النهي في اقتضاء القبح
حقيقة ش لصحة تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي
من امارات الحقيقة م كالامر ش اي كما قلنا الامر م في اقتضاء الحسن
ش حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام م فلا يكون
مشروعا ش لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما م لما بينهما
من التضاد ش فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا
قلنا لا منافاة بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه
مشروع باصله وممنوع بوصفه م ولهذا ش اي لكون النهي قبيحا
لعينه م قال ش الشافعي م لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ش
لانها نعمة حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة

ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام
عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف
لاحكام مقصودة كالصوم للثواب
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في
بعض المواضع فمن جعل المنهي عنه قبيحا
لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي
بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي ولا يكون
صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب
عليه حكمه صح

والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد
والمناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا
بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا
من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام وقال عليه
السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء
والبنات واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من
الاخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ودواعيه
مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا
او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة
وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم
زوجته بعد وجود الوطء منه بشبهة البعضية قلت سقطت
حرمتها لضرورة النسل م ولا يفيد الغصب الملك ش يعني اذا غصب
شيئا وهلك وقضي بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة
الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفارة ونفوذ البيع لنا ان
الملك نعمة يتوصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب
حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا
بل ثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت
والفائت ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل و
المبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز وانعدام الملك

ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب
عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة
في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف
بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده
فلا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل
عنه م ولا يكون سفر المعصية ش كسفر الابق وقاطع الطريق والباغي
م سببا للرخصة ش وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر
المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق والاباق
مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة م
ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ش اي بالاحراز الى دار
الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان الاستيلاء
انما يكون معصية لوقوعه على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى
دارهم لم يبق محرزة لان تمامها باليد وبالدار فقد عدما فيكون
استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل
لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا
المراد به بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان
المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء
ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد
الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل

الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بمعنى الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصبي بعد الاخراج يملك حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم

م واما العام س وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وقدمه على الخاص لانه كالجزء والعام والمفرد مقدم على الجمع م فما يتناول س اي لفظ يشتمل وهذا كالجنس م افرادا س خرج به الخاص كعبد وزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا يتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على كل واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل المشترك م متفقة الحدود س خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود م على سبيل الشمول س احترز به عن النكرة في سياق النفي فانه يتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لان افراده مشتركة في معنى المسلم وزيدون لان افراده مشتركة في التسمية بزيد م وانه س اي العام قبل الخصوص م يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا س اي بحيث يقطع الشبهة

عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول ذلك لزوم التلبيس ان اثر الاحتمال في دفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو كونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه م حتى يجوز نسخ الخاص به س اي بالعام وهنا

عند اطلاقه صح

احتمال التخصيص

بالعموم صح

والغالب صح

القطع صح

تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا م كحديث العرنيين س
عرنة وادٍ بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرني
سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو
ما روي انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة
فلم يوافقهم هواؤها فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامر
الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من
البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا
الابل فبعث رسول الله في آثارهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم
وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا وهذا حديث
خاص ورد في ابوال الابل م نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا
من البول س لان البول عام متناول لبول الابل وغيرها لان
اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم
يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين
متفق وان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت
في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت
في العام ومع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان
يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال
المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة
لا قرينة لها م واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر

وبالتانيث ع

التسميل بسكون الميم
كوز چيقارمق

المثلة بفتح الميم وضم الثاء
العقوبة والجمع المثلات
قتي ع

س يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر م ان الحلقة للاول
والفص بينهما نصفان س لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم
فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما
هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي هذه
المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة
والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها في رواية شاذة وهو
ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول
او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا في حياته بل بعد مماته فكان
بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان و
بالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص
فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا
فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما
بخلاف ما ذكر في المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة
ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من
الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه فلا يصير
اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص
يدخل في اسم الخاتم م ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه س المراد به الذكر حالة الذبح لاجماع
السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب

يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام
قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية
عامدا حال الذبح لا يحل أكله عندنا ويحل عند الشافعي هو
يقول هذا مخصوص في قوله تعالى ما لم يذكر اسم الله عليه بخبر
الواحد وهو ما روي أنه عليه السلام قال المسلم يذبح على
اسم الله سمى أو لم يسم وبالقياس على الناسي بأن من نسي اسم الله حالة
الذبح يجوز أكله إجماعا فيخص في العامد قلنا كذلك لا يحل أكله لأنه
منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومه
فلا يجوز تخصيصه بالخبر الواحد والقياس الظنيين فإن قلت
التخصيص إنما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم
يبق تحت النص لإحالة العمد فلو خص لم يبق النص معمولا به قلت يجوز
أن يراد به ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للأوثان والميتة
بدليل أن المشركين جادلوا المسلمين فقالوا أتأكلون مما قتلتم
ولا تأكلون مما قتله الله فأنزل الله الآية وأجاب بجواب أعم وبين
الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع أن إلحاق العامد
بالناسي غير مستقيم لأن الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد
جان مستحق للتغليظ م ومن دخله كان آمنا ش يعني لا يجوز تخصيص
هذه الآية م بالقياس وخبر الواحد ش صورة المسئلة
من كان مباح الدم بردة أو زنا أو غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل

وبالزنا موجب للقتل
أو زنا المحصن

عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر إلى الخروج
فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لأن الجاني فيه خص من
الآية بقوله عليه السلام والحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم
وبالقياس على الطرف فإنه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى
في الحرم فلما لم يبطل أدون الحقين فأعلاهما أولى م لأنهما ش أي
لأن قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر وقوله ومن دخله م ليسا
مخصوصين ش فإن الناسي غير مخصوص من الآية الأولى لأن
الناسي ذاكر فإن الشرع أقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما أقام
الأكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص بعينه من الآية
الثانية بما ذكره من الحديث لأنه خبر واحد لا يصلح أن يكون
مخصصا ولئن سلم أنه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الحرم
وأما الأطراف فسالكة مسلك الأموال والآية تتناول
النفس دون الطرف لأنه في حكم المال والضمير في كان يرجع
إلى نفس الداخل دون ماله وطرفه وللقائل أن يقول مع جواز
أن لا يطعم ولا يسقى فيموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم
الأمان فإن قلت الاستدلال بالآية مشكل لأن ضمير دخله راجع
إلى البيت لأنه هو المذكور لا الحرم وإذا وقع النزاع في الجاني
إذا دخل البيت فيصح التمسك به ويثبت الحكم في الحرم بعدم القائل
بالفصل فأما إذا سلم الخصم أن دخول البيت يفيد الأمن دون الحرم

كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فان لزوم الاية متعدد
قلنا صفة الامن بعم البيت والحرم قال الله اولم يروا انا جعلنا حرما
آمنا ولما اخذ الحرم حكم الامن في البيت صار بمنزلة شيء واحد
فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيها آيات
بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما
قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعين في البيت فاسد لانه تعالى
فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان الايات وليس في كون البيت
متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه
فيها الى الكعب م فان لحقه خصوص س لما فرغ من بحث العام
على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو
القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل
عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي
كقوله تعالى الله خالق كل شيء فان الله مخصوص منه كذا في بعض الشروح
ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى الله خالق كل شيء
المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون
مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله
مقارن عن الناسخ والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل
يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما ولقائل

ان يقول

ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه
ليس بمقارن والاولى ان يجعل المقارنة مشتركا له لا من
داخلا في ماهيته م معلوما او مجهولا س كالربوا خص من
قوله واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو
الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فيقبل وورود البيان نظير للخصوص
المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربوا بالاشياء الستة
وصحة تعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل
هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا
م انه لا يبقى قطعيا س حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص
الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ
والعجائز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من
المشركين استجارك فاجره م لكنه لا يسقط الاحتجاج س
اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على
ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم مع ان القاتل والكافر خصا منه ولم ينكر احد
احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها
الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة

ما دون النصاب وبالسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع م علا
بشبهة الاستثناء والنسخ س يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل
تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة قطعية كالمجمل قبل البيان
وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا
للمعلوم وجهالته لا يتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا
بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما
فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل وعلى تقدير
التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا كما يتناوله
العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي و
باعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل
التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى
لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل
لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس
بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة
واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا
قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قلت دليل الخصوص لما

شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فالخصوص
كيف يقبله قلنا المانع وهو في الاستثناء عدم استقلاله
وفي الناسخ خلوصه عن معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس
معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل
التعليل م فصار س اي صار دليل الخصوص على القول
الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه
المسئلة م كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه س اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد
في الذي لا خيار له فيه وجهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي
ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه الخيار شرطا
فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة رحمه الله في بيع
الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا
لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله
لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا
العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد وكان اشتراط القبول
فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد ووجه كون المسئلة
نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط بعد
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا

انما يدخل فيكون كالاستثناء واذا ثبت هذا قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله لعينه وسمى ثمنه لانه ان عين العبد ان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع والثمن ففي هذه الصور الثلثة عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيفسد كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبهه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم

واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود شرط الفساد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين صح

فيصير الثمن مجهولا في الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في الحكم والعقد جميعا لانه قابل له بفضل القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة الثمن م وقيل انه س اي العام المخصوص م يسقط الاحتجاج به س اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصص معلوما او مجهولا هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وابن ابان م كالاستثناء المجهول س يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء م لان كل واحد منهما س اي من الاستثناء والمخصص م لبيان انه لم يدخل س تحت الجملة هذا اذا كان المخصص مجهولا ظاهرا وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكونه الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم يرد من الافراد العام وخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا م فصار س اي دليل الخصوص على هذا القول م كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد س فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله م وقيل انه س اي العام المخصوص م يبقى م كما كان س

كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة كما قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم ع

فجهالة توجب جهالة الباقي

قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين م
اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما س اى من دليل الخصوص
والناسخ م مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء س فانه غير
مستقل بمنزلة وصف عرضا بل للتعليل ثم الدليل ان كان
مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا
للمعلوم فيبقى على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن
محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس يحتمله م فصار كما اذا باع
عبدين س بثمن واحد وسمى لكل واحد ثمنا م وهلك احدهما
قبل التسليم س الى المشترى بطل البيع فى الهالك لتعذر التسليم
وصح فى الحى بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لانه هلاك
احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد
ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع
هو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو ان دليل
الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخى وان كان معلوما
فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص
فبقى العام على ما كان من القطع والجواب عن كلام الفريقين ان فيما
ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا للاخر وليس احد الشبهين اولى
من الاخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء لا يقبل
التعليل لكون المستثنى معدوما فى المعنى بخلاف المخصوص م

والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى س اى يكون اللفظ مجموعا
والمعنى مستوعبا م او بالمعنى لا غير س اى يكون اللفظ مفردا
موضوعا للجمع م كرجال س مثال للعام صيغة ومعنى وكذا
نساء وان لم يكن من لفظ مفرده فيقبل الجمع المنكر ليس بعام ومختار
المص انه عام فان قلت العام عندك قطعى الدلالة فيما
يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من
الجموع من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما
يتناوله لانه ليس بشامل للجمع فضلا عن القطع وايضا كل
عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم
عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك
لكن القول بكونه قطعى الدلالة انما يكون فى العام المتفق وهذا
عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعية كموجب العام الثابت
بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع
المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشرى فى بحث
مجئ الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء فى الجمع المنكر وقوم
مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع و
يقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ويقال جماعتان
وجماعات قلت هذا شاذ ومراده انا القوم يثنى ويجمع من غير
شذوذ وهو متناول لجميع احاده لا بكل واحد فقال القوم الذى

شمول سواء كان جمع قلة او كثرة ومعرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المص ح الان العموم فى القلة من الثلاثة الى العشرة وفى الكثرة منها الى الكل صح

والعموم

دخل هذا بحصننا فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت
اذا لم يستثنا ولا فكيف صح استثناء الواحد من العقود في قولك
جاء في القوم الا زيدا قلت فحينئذ يجيء المجموع لا يتصور
بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يشيع
لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع
هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقول عندي عشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا وليس الحكم على الآحاد
بل على المجموع م ومن وما يحتملان العموم س اذا قلت في الشرط
من زارني فله درهم وكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في
الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد
من فيها الى اخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق
كل من زاره العطية م والخصوص س في بعض مواضع الخبر كما
اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض
الشراح ولقايل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير
والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر
فظ واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان
المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا م والاصل فيهما العموم
س يعني الكثير الشائع في استعمالهما العموم م من في ذات

من يعقل س يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل
لقوله عليه السلام ومن قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل
ان يكون عاما لعموم صفته وهو القتل قلت انه من الاجتهاد
وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها
العموم م كما س اي كما وضع ما لان يستعمل م في ذوات ما لا
يعقل س يعني لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة
او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كان محمد
من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وصفتا مبهمة في ذوات
من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج
الا في ضمن خاص او عام م واذا قال من شاء من عبيدي العتق
فهو حر فشاؤا اعتقوا س هذا متفرع على كون من عامة فان
قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص
لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة
رحمه الله في قوله من شئت من عبيدي عتقه وقال لا يكون
له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله
من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم
باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد
بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت
من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل على تاكيد العموم

وجب العمل بها كذا قال الشارح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى
ومن شاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى الخاص وهو الله
تعالى والاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان
فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل
بعموم من وبتبعيض من وان كانت للبيان لانه لما علق عتق كل واحد
بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى
التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظ على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة
واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد ان شاء
المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بالكل
على الانفراد وبالترتيب لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية
بالكل ولقائل ان يقول التبعيضية التي يدل من هي التبعيضية المجردة
المنافية للكل لا التبعيضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او
بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن م وان قال ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق س
لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كونه
عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسير
دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع

ينقلب متعسرا م وما يجيء بمعنى من س كما في قوله تعالى والسماء
وما بناها اي ومن بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله
وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء
بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه م ويدخل بها
ما في صفات من يعقل س هذا بيان مواضع استعمال ما م
ايضا س اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال
في جوابه الكريم او العالم م وكل للاحاطة على سبيل الافراد س
كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة
التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيثبت الحكم لكل فرد على
الاصالة م وهي تصحب الاسماء س لانها لازمة للاضافة
المضاف اليه انما يكون اسما م فيعمها س اي الاسماء ولهذا لو
قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج كل
امراة ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على
امراة واحدة م فان دخلت س كلمة كل م على المنكر اوجبت
عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم الاجزاء
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق
س اي يصدق الاول لان جميع افراده مأكول م والكذب
س اي يكذب الثاني اذ قشره غير مأكول ولهذا قال في الجامع الكبير
لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع

واحدة م فاذا اتصلت بما س اي كل بكلمة ما م اوجبت عموم

الافعال س لان كل لا تلزم الاضافة والفعل لا يقع مضافا

اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر

بمعنى الوقت بمعنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت

يقع دخولك فيها م ويثبت عموم الاسماء فيه س اي كلما م

ضمنا لعموم الافعال كما في كل س اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من

دون عموم الاسماء قصدا م وكلمة الجميع س وهذه في العام

معنى م توجب عموم الاجتماع س اي توجب احاطة الافراد على

سبيل الاجتماع م دون الانفراد حتى اذا قال الجميع من دخل هذا الحصن

اولا فله من النفل كذا س وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اي

يعطاه زائدا على سهمه م فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا

س اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوا فرادى كان النفل للاول لان الجميع

يحتمل ان يستعار لمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى

الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد

اولى لانه الحاوي فيه اجمع اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة

والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم المجاز فلو

دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه واجيب عنه بان الشرط

وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد واكثر فان وجد في اكثر يعمل

بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو

فينطلق في كل الدخول ولو بعد زوج آخر مع

تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى

الارادة دون الوقوع ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت

الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال

الجميع هنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان

هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل

حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة

على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون

للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز م في كلمة كل س

يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة

م يجب لكل رجل منهم النفل س التام لانها للاحاطة على سبيل

الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول

في حق من تخلف عن الناس ومن لم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان

النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل

الاحاطة لانها تحتمل الخصوص م وفي كلمة من س يعني اذا قال

هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله عشرة م يبطل النفل

س لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان

الاول لا يحكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل

الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل

اعتبر كل واحد من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه لم لم يعتبر هكذا في صورة

أيبعض محمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على المجاز صح

من دخل صح

فدخل قلت لا تنافي قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي
وفي صورة كل فدخل لم يمكن لان لفظ دخل على من ما تقتضي التعدد
في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم اذا دخلوا
فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت
قيد عموم السبق فيه بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا
على الاول خاصة م والنكرة في موضع النفي تعم س لما فرغ عن بيان
العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على
سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن لا الاستغراقية
نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك
اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون النفي واحدا من الجنس وهذا
القسم تارة يعم كقوله لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام
وتارة لا يعم كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه
الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك
اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى جوابا قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن
هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي
ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي م وفي الاثبات
تخص س لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم

يقتضي
بيان

لكنها اي النكرة المثبتة م مطلقة س قيل المطلق هو الدال على الماهية
من غير دلالة على الوحدة والكثرة وانها النكرة دالة على الوحدة
لا يكون مطلقة قلنا لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين
وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى
تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح
اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه
صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد بالمطلق ما يرادف النكرة
وهو الدال على فرد غير معين م وعند الشافعي تعم س ولقائل
ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الاثم التكرار انه مشتمل على
المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهو يوجب الخصوص على احتمال
العموم ونقلوا عنه ههنا انها يوجب العموم فان صح النقلان تنافيا
والاكثرون احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله جميعا جوابه
انه انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده
الا قولنا كن م حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار س
اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة خصت بها الزمن
والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت
فحصل الكفارة بها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت من العموم
الشمول على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت الشمول على

وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعي
رح المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين
وظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح
الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه
صح

سبيل الاجماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا
باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار
التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كاملة في
الصحاح فلم تتناول الزمنة واما عدم جواز المدبر فلان الملك
فيها ناقص م واذا وصفت س النكرة م بصفة تعم س فان
قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او للاثبات
فان قولك رأيت عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة
قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فان النكرة
الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد
عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف
كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت
لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص
الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة
قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة
محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكره في شرح المغني
للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل
دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل
قبل الاتصاف بها فلو كانت بعمومه كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه
عام بالاتفاق م كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا س

في موضع الاثبات

اعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان
اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه
على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة
مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا وبانهم
اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجيزوا
الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا
الخبط دون تفهيم الى هنا كلامه ويمكن
ان يجاب بانه ليس مرادهم من ذلك
انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر
بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل
مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف
الى الكامل وعن الثاني ان فائت جنس
المنفعة وهو البطش معدوم من وجه
فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس
بفائت جنس المنفعة لوجود احديهما
حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس
فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم
فلا يندرج تحت المطلق صح

فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة
فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين
يحنث م والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه س فانه لم يصر موليا
لان المستثنى يوم وقع فيه قربانهما في كل يوم ولو قال الا
يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من
ذلك اليوم وفيه الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال
والله لا اضرب الا رجلا ولكني لا يعم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع
بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في
قولنا تمرة خير من جرادة وتختص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة
كوفية لم يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل
هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي م وتكلمه اي دون ما على
وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء
يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه
ويتناول واحدا م ولهذا س اي لكون النكرة تعم بالصفة قال
علماؤنا م اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه س
معا او متفرقا م انهم يعتقون عليه س وان قال اي عبيدي
ضربته فهو حر وضرب المخاطب رجالا عتق الاول لعدم المزاحم او
عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما
فيه ابهام واعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة غير المعينة كقوله م

المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق انا بالوصف في الاول
بالضروب هو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما
اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي بيناولها اي فهذا الفرق
مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين
لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا هنا موصولة
او شرطية وان اريد به الموصوف من جهة المعنى فهو موصوف في
الصورتين بلا تفاوت وصف في الاولى بالضاربية للمخاطب وصف في
الثانية بالمضروبية له واقول بان الاول وصف الثاني قطع
عن الوصف بحكم الادبي انه يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا
يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم وقد
اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب
لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت
ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه
فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق
بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا
الاعتبار وصف له ولا امتناع فيها والاضافيات المضافين
والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه
في الوجود واتصاله بالاول اشد فالفاعل ايضا ضروري فينبغي

بيوم صح

ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
ها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي
بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه
توفر الدواعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم
وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب لا نسان قيما
سعى في اخذها بل الغير على العموم بل يبقى ما دام الحاجة الاصلية الى ذلك
والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب فيه يبس وقبض
والله اعلم وكذا اي كالوصف لغا وفي افادة العموم م اذا دخلت
لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم
س اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام ويحتمل
الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند
الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل فاذا حلف
لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم
ان لا يصح الاستثناء من الرجال والنساء لانه مستغرق جماعا وبان
كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيانا تعيين
لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تأكيد به وبان المعرف باللام
ان كان عاما ينبغي ان يثنا ولا لتحمل عند الاطلاق محمد لما دون
كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من امثلة
العموم وقال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار

وقال جمهور الأصوليين وعامة أهل اللغة وهو أنها يفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد أو الجمع لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام
دال على الماهية بدون اللام فيحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى
من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة أما تعريف العهد أو استغراق
الجنس وتعريف العهد أولى من استغراق الجنس لأنه إذا ذكر بعض
أفراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله
على جميع الأفراد لأن البعض متيقن وإذا لم يحتمل العهد فالاستغراق
متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله تعالى
إن الإنسان لفي خسر على الاستغراق بالإجماع إلا أن يدل القرينة
على أن اللام لنفس الماهية كما في قوله الإنسان حيوان ناطق أو
على البعض مرادا كما في قوله لا أتزوج النساء لأن الحال يدل
على أن تزوج نساء العالم غير ممكن فيصرف إلى الأقل المتيقن م حتى
يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت ش اللام م على الجمع أو بالدليلين
ش يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية إذ لا عهد
في النساء والجموع تحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية
لأن الجمع وضع للأفراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لأن اللام
للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل
أسفارا فإذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية وفي الجنس
معنى الجمع موجود وإن لم يكن مقصودا لأن كل جنس له أفراد خارجا

أو ذهنا وكان اعتبار الجنس أولى لأنه ليس جمعا بين المعنيين م
فيحنث بتزوج امرأة إذا حلف لا يتزوج النساء ش فإن قلت
لم لم يحمل اللام لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان أقل
أفراده ثلاثا ولا اثنين ولا الواحد والاثنين وليس كذلك لأن عدم
الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل بالاثنين وال
الواحد فيعلم أن عمومه عموم الجنس م والنكرة إذا أعيدت
ش لما ذكر النكرة وإفادتها العموم أراد أن يبين ما اشتهر من أن النكرة
إذا أعيدت م معرفة كانت الثانية عين الأولى ش كقوله تعالى
إنا أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول م وإذا
أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى ش لأنها لو انصرفت
إلى الأول لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والفرض خلافه
كاليسرين في قوله تعالى فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا
م والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى ش
كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال الفخر
الإسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لأنها لا تحتمل هذا
المعنى كما لا يحتمل قولنا إن مع الفارس رمحا إن مع الفارس
رمحا أن يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد فإن قلت إذا حمل
على التأكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كأنه قصد باليسرين
ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في

الحقيقة فرع يبقى نكرة والفرض خلافه م واذا اعيدت نكرة كانت
الثانية غير الاولى س لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت
نوع تعين فلم تبق نكرة والفرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله و
فى الارض اله وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله
وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله
تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
انما الهكم اله واحد م وما ينتهى اليه الخصوص س اى المقدار
الذى يصلح التخصيص انتهاء اليه م نوعان س احدهما م الواحد فيما
هو فرد بصيغته س اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد
وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام م او
ملحق به س اى فيما هو ملحق بالعام الذى صيغته فرد كالمرأة
والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم
المفرد م والثلثة س اى النوع الثانى الثلثة م فيما كان
جمعا س اى ذلك فى العام الذى يكون جمعا م صيغة ومعنى
س كرجال وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز

تخصيصه الى ان يبقى الثلثة م لان ادنى الجمع ثلثة باجماع
اهل اللغة س لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام واحد
وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب
الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تعالى هذان خصمان
اختصموا جوابه ان يقال طائفتان خصمان م وقوله عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا
س جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات
م والوصايا س كما اذا اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخوان
فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وفيما
بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع الفرائض
م او على سنة تقدم الامام س لان الامام يتقدم على الاثنين
كما يتقدم على الثلث احرازا لفضيلة الجماعة وانما حمل على ذلك
لانه عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات
والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف
الجمعة حيث شرطنا للصحة اداءها ثلثة سوى الامام بدليل قوله
تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه
بقوله فاسعوا م واما المشترك س اى المشترك فيه لان
المفهومات مشتركة والصيغة م فيها (مشترك فيها) فلا يتناول اثباتا ولا افرادا
س اراد بها فرد من افراد الشيئين ولا العموم فانه مشترك

ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا
اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة
قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
الاية ان ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين
فعرفنا ان للاختين حكم الجمع فى الارث
ولما كان للاختين الثلثان مع ان
قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون
للبنتين الثلثان مع كمال قرابتهما
قرابة جزئية كان اولى صح

بين المعنيين م مختلفة الحدود س احترز بها عن العام م
على سبيل البدل س احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادًا
مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول وحيثياتها مشتركة في معنى
الشيء وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فباعتبار الاول مشترك
معنوي هو مختار فخر الاسلام وباعتبار الثاني مشترك لفظي
كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا
يلزم ان يكون المراد من قوله في العام ومتفقة الحدود احد الامرين
اما ان يتناول اللفظ افرادًا باعتبار معنى وتلك الافراد
متفقة الحقائق او يتناول افرادًا باعتبار معنى ولكن الافراد
مختلفة الحقائق م كالقرء س بضم القاف وفتحها الموضوع
م للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه س اي في المشترك من غير
اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل فرجح احدهما م بشرط
التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به س اي بالمشترك كما تامل
علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا دالا على الجمع كما يقال قرأة
الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم و
كلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم وينتقل من
الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قال الشراح
ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء

بمعنى

بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس
لانه زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا
الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر
لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد
من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه
على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب
لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه
على الآخر لغة قلت الدم هنا اسم جامد ليس بصدد به كونه في
الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون بالتامل وهو
لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على
كون القرء للحيض بقوله تعالى اللائي يئسن من الحيض لانه تعرض
عند ذكر الخلف الياس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في
الاصل هو الحيض م ولا عموم له س اي المشترك عندنا يعني
لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد قال الشافعي يجوز ان
يراد من المشترك كلا معنييه عند التجرد عن القرائن لا يحمل على احدهما
الا بقرينة متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي عليه السلام والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار فيقتضي ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة
مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة

ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر
واعتبار كونه صح

حقيقة اذا صح الجمع صح

والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة
كل واحد من معنييه على ان يكون مرادًا ومناطًا
للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا
والفرق بينهما ان في اعتبار معنيه يصير كل واحد
من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم
فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة
التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل
صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا ان الشافعي يلتزمه صح صح
اللزوم

في الدعاء وهنا لما لم يمكن ان يحمل على الدعاء نحمل على العناية بشانه
النبي عليه السلام واظهار الشرف مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم
اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله فخر الدين
الاتقاني في شرح المنار بان يقدر الاية ان الله يصلي وملائكته
يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون
لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون و
لهذا لا يقال زيد وعمرو ضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا
كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر
استعمال الة الضرب لنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع
للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع
وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ
مستعملا في المعنى الحقيقي وكل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع
ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين
بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم على ان الجمع ممنوع يعرف بالتأمل

ص واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي
س اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من المشترك وبقوله
بغالب الراي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمأول لوجوده بدونهما
فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنهما بدليل ظني كخبر

فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين
مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز
فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد
به غيره عند الاستعمال فباعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه للاخر يوجب
ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل واحد منهما مرادا
وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون
بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس
الموضوع له والاخر مما يناسبه فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز صح

ونقول كل واحد
من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة في هذا المعنى من غير استعمال
في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة
ونقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك المعنى من بين الالفاظ كما يقال اياك
نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى على التعيين صح صح

الواحد

الواحد والقياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض
وجوههما بضرب ما من الراي ولكن لا يدخل فيه مع ان التقييد به منتقض
واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء
ومن قوله بغالب الراي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رايا او
خبر الواحد فح يدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان المراد
من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت
الثانية عين الاول لئن يكون التعريف لنوع من المأول وهو
المأول من المشترك لا مطلق المأول ولانه في بيان اقسام النظم
صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه بتغير
دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة
يتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة
وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون
بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء
بعد ان يرجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع
كما كان قبله فان قلت في المأول يتبين المراد بالراي كيف
يدخل في اقسام النظم قلت اثر الراي في اظهار المراد من المشترك
وبعد ذلك ايضا فالحكم الى النص المشترك لا الى الراي اعلم
ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأويل في صيغته
كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون

بالنظر الى سباقه فانا اذا نظرنا الى لفظه ثلثة وجدناه
دالا على عدد معلوم وحملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها كما
قررنا فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام
كقوله تعالى احلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم
ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة
والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول لا بد من
اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى
بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان وجوه النظم
طرقها عم من ان يكون باعتبار ان في نفسها وبالنظر الى غيره م وحكمه
العمل به س اى حكم المأول وجوب العمل به م على احتمال الغلط
س والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي
به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه
اعادة الصلوة لان التاويل ان ثبت بالرأى فمحتمل
في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون التابع به
ظنيا لا قطعيا م واما الظاهر فاسم لكلام س وفيه اشارة
الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات م ظهر
المراد به س اى بالكلام واراد بالظهور الظهور اللغوي و
هو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر
علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه م للسامع س اذا كان من

اهل اللسان م بصيغته س اى بسماعها احترز به عن الخفي
والمشكل فان ظهور المراد منها بعد السماع موقوف على الطلب والتامل
وعن النص ايضا فان ظهور فيه المعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة
كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال
والتحريم م وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه س على سبيل
الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند العامة
المتاخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات
الحدود والكفارات بالظاهر م واما النص فما ازداد وضوحا
على الظاهر س يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر م لمعنى من
المتكلم س بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوق له
بقرينة م لا في نفس الصيغة س يعني لا يكون في اللفظ ما يدل
عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام
سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان
خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في
العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه
شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين
جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا

فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون
محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج
عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره
في تعريف المحكم صح

قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول
لانهم لما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم
السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في
حدّ هذه القيد وليس المراد بازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق
كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى
لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا
وللقائل ان يقول قوله يفهم من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية
اي سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا
لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية يدل على ان قصد
المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل بل هو في حيز المجاز لتعين المراد
ولا نسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب
قالا في الاية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام
له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا
لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر
اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص م وحكمه وجوب
العمل بما وضح على احتمال تاويل س وهو حمل الكلام على غير
الظاهر م هو س اي ذلك التاويل م في حيز المجاز س وانما
قال في حيز اشارة الى عدم الاختصاص بالمجاز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره والحاصل ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه

قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية
وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما
لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى م
واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال
التاويل س سواء كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه
البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان
عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص واراد
البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت
اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت
الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع
لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل وللقائل ان يقول
سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا م
وحكمه وجوب العمل به س قطعا لكنه م على احتمال النسخ س
فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط
فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم
احتمال النسخ انما نشاء من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا
يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يبنى على هذا المثال الذي

وهو المسمى ببيان التقرير

تعريفا للمحكم اعلم ان ظهور المراد على قسمين ظهور مع احتمال الغير
احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال بعيد فظهور ولا احتمال للغير
اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية و
المفسر في الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة
الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل
التخصيص والتأويل م واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال
النسخ والتبديل ضمنا س احكم بمعنى امتنع فاستعمل بمعنى انقطع
احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود
الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي
بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره م وحكمه وجوب
العمل به من غير احتمال س لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام
بين نظير كل واحد فقال م كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا
س هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم
نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون
حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك و
قال واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق م فسجد الملائكة
كلهم اجمعون س مثال للمفسر م ان الله بكل شيء عليم س
نظير للمحكم ونظيره يعني كل من هذه الاربع يوجب الحكم قطعا لكن
يظهر م التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى

س يعني يصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون
النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر
متروكا عند معارضة المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند
تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف
يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك
لا مطلقا التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي
احدهما خلاف ما يقتضيه الاخر سواء كانتا متساويتين اولا مثال
التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح و
هذا يقتضي حل الخامسة ونص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة
الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى
اثنان اثنان وثلاث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث و
لم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا ثنتان او ثلث او اربع
ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو وقالوا ويقتضي ان يكون له ولاية
الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم
فهذا الكلام يجب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلث
او رباع كما يقال اقسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة
ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال
درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا

قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك صح

الطيبات لكم معدودات هنا العدد والجواب عن الثاني انه
لو ذكرا و لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على هذه
الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء
وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد
لا يفهم الا بالواو وما قاله المص في شرحه من ان الواو في
مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت
من فايدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب
الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان
يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها
وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر
لا تحتمل التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص م
حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح
س هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص
للنكاح ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر في المتعة
اذ النكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر ولقائل ان يقول
في التعارض بينهما نظر لانه تقتضي كلامين مستقلين وههنا
ليس كذلك قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم
ما وجدنا في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلو

بل معناه انه ذا ريبان يكون
نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة
ع

فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص
من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث
انها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي
كانت يحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار
وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا
موقتا يقتضي التكرار فمحكم هذا في التوقيت ترجحت على تلك م
واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام
المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر
والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح
الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه
البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية م فما خفي مراده بعارض
س يعني صيغة الكلام ويكون ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها
اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكرها ان شاء الله م غير الصيغة
س بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل
والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض
هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير
صيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة
اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة
بعارض في الصيغة وهو وجه المعاني والاستعارة البديعة

فی المشکل او ازدحام المعانی وتواردها علی لفظ من غیر رجحان فی المجمل وکذلک المتشابه ونظیر الخفی الخفی فی المدینة بنوع حیلة عارضة من غیر تغییر زی وهیئة م لا ینال الا بالطلب ش لیس هذا تتمة الحد بل هو علامة للخفی وتاکید للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتیج الی الطلب قیل الظاهر والخفی موجودان متعاقبان علی موضوع واحد وبینهما غایة الخلاف فیکون التضاد بینهما حقیقیا وفیه نظر لان اجتماع الضدین علی موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فیما وضع له خفی فی حق الطرار والنباش کما سنبین و قیل بینهما تضاد بفلان ان الظهور لا یعقل الا بالنسبة الی الخفاء وکذا عکسه م وحکمه ش ای حکم الخفی م النظر فیه لیعلم ان اختفاءه لمزیة ش ای لزیادة المعنی فیه م او لنقصان فیظهر ش بالنصب عطف علی لیعلم م المراد کآیة السرقة ش وهی قوله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما السرقة اخذ مال الغیر المعتبر شرعا من حرز اجنبی لا شبهة فیه خفیة وهو قاصد للحفظ فی نومه او غیبته احترزنا بالقید الاول عما دون نصاب السرقة وبالقید الثانی عن الاخذ من غیر حرز وبالقید الثالث عن ذی الرحم المحرم وبالرابع عما یکون فیه شبهة کما فیه الشرکة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطرار فانه خفیة م فی حق الطرار ش الطر اخذ مال الغیر وهو یقظان حافظ قاصد لحفظه

بضرب غفلة منه م والنباش ش النبش اخذ کفن المیت بعد الدفن وهذا یقتضی ان یکون فعل الطر والنبش غیر فعل السرقة واختفی حکم السارق فی حقهما بعارض فیهما وهو اختصاصهما باسم آخر یعرفان به فطلبنا فوجدنا معنی السرقة کاملا فی الطر ناقصا فی النبش فاثبتنا حکم السرقة فی الاول دون الثانی لان الحکم اذا ثبت فی الادنی ثبت فی الاعلی بطریق الاولی ونقصان القادح فعل السرقة فی النبش صار شبهة والحد یسقط بالشبهة ولو کان القبر فی بیت مقفل اختلف فیه المشایخ و الاصح انه لا یقطع سواء نبش الکفن فیه او سرق مالا آخر لان موضع القبر فی البیت اخل صفة الحرز بما علم ان النباش یقطع عند ابی یوسف والشافعی رحمهما الله لقوله علیه السلام من نبش قطعناه ولنا ما روی ان النبی علیه السلام قال لا قطع علی المختفی وهو النباش بلغة المدینة وما رواه محمول علی السیاسة توفیقا بین الحدیثین م واما المشکل فهو الداخل ش ای الکلام الذی دخل المراد فیه م فی اشکاله بفتح الهمزة ش ای امثاله حذف المضاف الکلام وههنا وفی سائر اقسام البیان غیر الظاهر اختصارا لدلالة القرینة علیه لانه هو المقسم وذکره فی تعریف الظاهر یدل علیه وهذا التعریف یقتضی ان یکون الکلام محتملا لثلثة معان ولیس کذلک فیکون صیغة الجمع مستعملة فیما فوق الواحد وفیه اشارة الی ماخذ اشتقاقه یقال اشکل علی کذا ای دخل فی اشکاله یعنی اشکل علی

الكلام طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة فى المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر يوجد فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التأمل عرفنا ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه فى نفسه واما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك وهذا المعنى يقتضى ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله انى يحيى الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل والاتيان فى دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاوانى لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون صفاء الزجاج وبياض الفضة م وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال

على الطلب س وهو ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها م والتأمل فيه الى ان يتبين المراد س كما تأملنا فى معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله م واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى س اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما فى المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعانى زائد يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا حجر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظى اعلم ان قيد المعانى اتفاقى لان ازدحام معنيين كاف فى المجمل م واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار س من المجمل م ثم الطلب ثم التأمل س كبيان النبى عليه السلام والربوا فى الاشياء الستة من غير نص عليها بنفى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان

هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون اى من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور القرينة ومن قبيل المأول والمفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر صح

الفرث بمعنى الروث

ولا ضير بل

لانه لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا الكتاب صار مشكلا
فيه وبعد الادراك والتامل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في
المجمل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان
المراد من الطلب ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء
فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو
شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اراد به طلب المعنى المؤثر و
بالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا
المعنى لا يختصان في المجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله
ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل
لان المراد به ان في الخفي مجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتامل
بعد الطلب وفي المجمل الغريب الواقع في جملة والنادر لا يتوقف عليه الا
بالاستفسار م وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف
فيه الى ان يتبين ببيان المجمل س بيانا شافيا م كالصلوة س فانها
في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله
وقوله م والزكوة س وهي في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد
بينهما النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر
المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى م
واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه س فان قلت
نحن في بيان الاسماء بما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه

حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا
قلت يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه
وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار و
وجوب اعتقاده من احكام الشرع م وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل
الاصابة س اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا
في الاخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة
قال فخر الاسلام وهذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي
عليه السلام واعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة
واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تعالى وما
يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا
عند الله وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل
ومدح الراسخين بقوله كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة
ان الراسخ يعلم تأويله والوقف عنده واجب على الله لان الراسخ لو لم
يعلم تأويل المتشابه لم يكن له فضل على الجاهل ولم يزل المفسرون
الى يومنا يفسرون المتشابه ولان انزال القران لانتفاع العباد
فلو لم يعلم غير الله هذا لطعن فيها الطاعنون م وهذا كالمقطعات
في اوائل السور س وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن
بعض كقوله قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في الاصل وقد يكون
تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الاخرة اعلم انا ذكرنا فيما

كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة صح

قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تع صح صح

ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه يخرج لفظا ويجعلهم

سبق من الظهور على مراتب كما عرفت ايضا ان الخفاء على مراتب
المرتبة الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض موارده خفاء
المراد من اللفظ بدخول واشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك
الا باستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو
المتشابه م واما الحقيقة س هذا هو القسم الثالث باعتبار
اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ م فاسم لكل لفظ
س فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو
كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله م اريد به ما وضع له
س كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة
والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى
حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه بحيث يدل عليه من
غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي
وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع
عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء
من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع
له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزم منه ان يكون اللفظ في ابتداء
الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو
بعيد م وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما س
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل

واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور
والمنهي م واما المجاز فاسم لما س اي لكل لفظ م اريد به غير ما
وضع له س فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة
كقوله ليس كمثله شيء فان الكاف زائد والزوائد لا معنى له قلت
له معنى وهو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع
للتاسيس م لمناسبة بينهما س اي بين ما وضع له اللفظ و
بين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض
في السماء وعن الذي بعضا فانما اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة
بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا
قيد الحيثية موجود في تعريف الامور الذي يختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة
لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ
مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له ولا انتقاض
لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه
موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له
م وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان س كقوله تعالى
او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص م او عاما س
كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما كما سيجيء م وقال الشافعي

لا يقال المناسبة بينهما التقابل فان الارض ثقيل
والسماء لا ثقيل لان ذلك غير مشهود وعن الهزل
ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا
ارادته ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز
لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح من انه ليس
باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف
ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله صح

اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان
في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان
معناه الثابتة ثم نقل عنه الى اللفظ
المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي
واما المجاز فلان الجواز هو العبور
وهو حقيقة في الاجسام واللفظ
عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر صح

مع انه مستعمل [illegible] حقيقة في الدعاء لغة فانه
موضوع له لغة ع

لا عموم للمجاز لانه ضروري س لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما
يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها فلا يصار الى العموم فيه نسبه الى الشافعي وهو منسوب
الى بعض اصحابه وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده
من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز م وانا
نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة س ولان لما وجد حقيقة
الا وان يكون عامة والا مجازه بل لدلالة زائدة على ذلك س
كالواو والنون في المسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام وفيهما
لا معهود فيه ولو وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز
ايضا م وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله
تعالى س والله منزه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم
ومع ذلك موجود في القران كقوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة
مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع
الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان
ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم
م ولهذا س اي لان العموم يجري في المجاز م جعلنا لفظ الصاع
في حديث ابن عمر رضي الله عنهما س وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين م عاما فيما يحله س
اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع

كما في المقتضى عندكم صح

وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس
بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ
والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم
فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى
فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا
بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم من انه
ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر
على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل
عنها الى المجاز لا لضرورة صح صح

بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم
المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم
وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
فالمجاز بالنسبة الى المجاز فيه ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع
اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز
موضوع بالنوع م والحقيقة لا تسقط عن المسمى س اي لا ينفي
عما وضع له م بخلاف المجاز س فان نفيه عنه صحيح كما
يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب م ومتى امكن العمل
بها س اي بالحقيقة م يسقط المجاز س لانه خلف عن
الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل م فيكون العقد س في قوله
تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية
م لما ينعقد س اي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب
حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع
بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد
عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها
ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم
القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة
وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل
وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة م دون العزم

فيستغرق ح

س وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين
الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه
الا يرى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد يسمى لغوا م
والنكاح للوطي دون العقد س يعني حمل النكاح المذكور في قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي اولى من حمله على العقد كما
ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال النبي عليه السلام
ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء الا ان استعماله في الوطي حقيقة لانه موضوع في الضم وهو
موجود في الوطي دون العقد هذا مختار المص متابعا لفخر الاسلام ولكن
عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية
هو العقد م ويستحيل اجتماعهما س اي الحقيقة والمجاز م
مرادين س احترز به عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري
تبعا فانه يراد كما سيأتي في مسئلة الاستيمان م بلفظ واحد
س في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل
الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك
فاستحال اجتماعهما م كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا
وعارية في زمان واحد س فان قلت لا استحالة كما ان الراهن
اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا ليس بطريق العارية

في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او به عن اجتماعهما ح

فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت التشبيه المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال صح

لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف
يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع
به فلما اذن له زال المانع ذهب اصحابنا الشافعي رحمه الله الى جوازه
اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا واذا لم يصح لا يجوز
كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع
الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحوا
وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز للمؤنث ولقائل
ان يقول ان اراد المص في هذا المحال اثبات الحكم بطريق القياس
فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه
ان امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة
وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته
وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون
استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية
بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط
بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا
وغير مراد محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده
والقرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت
المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنييه

اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا امتناع في استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا ~~كذا في التلويح~~ بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح صح

فان اللفظ موضوع بالمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى النوعين

بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز ههنا ومن لا فلا م

حتى ان الوصية للموالي س هذا احدى المسائل الاربعة المتفرعة

على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عن ترتبها عليه يعني لان

ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون

عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موالي اعتقهم وبمواليه موالي

اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم م لا بيننا ولموالي الموالي

واذا كان له معتق س بفتح التاء م واحد يستحق النصف

س اي نصف الثلث ولو كان له معتقان لا ستحقا جميع الثلث

لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان

معتوق الانسان حقيقة من باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم

مباشرة اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة

فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء في الثلث لان اسم الموالي

مجاز فيه ولو لم يكن له معتوق واحد ولا اولاده لان الموالي

حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه لتعين المجاز تبيت الوصي

عمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق

بفتحها يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حياته لان اسم الموالي

مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية

مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية للحال على مجازاة

الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة الانعام وهو مندوب

والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان

مقاصد الناس تختلف منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان

فوجب التوقف على البيان م ولا يلحق غير الخمر س كالمنصف

والمثلث فى الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد م بالخمر س هذه

هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في التي من ماء العنب اذا غلا

واشتد والطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص خرج

المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد

بمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل

فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة

الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث

لا يقال المحقق بالخمر غيره عند السكر وحده لان ايجاب الحد فيه يثبت بالاجماع

لا بالحاق م ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه س اي لابناء فلان

لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم

الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا يدخل بنو بنيه في

الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم بعموم المجاز

م ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة

فيما سوى الاخير مرادة . س هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو

قوله او لامستم النساء وما سواه والمسائل الثلثة وهي الوصية للموالي

فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء وكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ص

ن وقد قيل بالزبيب ع

والجزء والوصية لابنائه م والمجاز فيه س اى الجماع في الآية م
مراد س باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا
النص ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا م فلم يبق الاخر س
وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء
م مرادا س لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز نقل الغزالي عن الشافعي
انه قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطء جميعا م وفي الاستيمان
على الابناء والموالي يدخل الفروع س هذا سؤال على اصلنا من الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان بان يقال وتوجيهه انا ابيتم فيما اذا قال الكفار
للمسلمين امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء
الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه
بقوله م لان ظاهر الاسم س اى ظاهر اسم الابناء والموالي
م صار شبهة س في حقن الدماء اى في منعهم من ان يسفك والشبهة
ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا
دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة
لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف
عن ظاهره فما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي
شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة
الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكو
نها متعارفا فيها فصار كانه متناولها م بخلاف الاستيمان على

لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز مح

الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات س هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم
ظاهرا بشبهة في اثبات الامان ليثبت الامان للاجداد والجدات فيما
اذا قال الكفار امنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت واشار
الى جوابه بقوله م لان ذلك س اى التناول الصوري معتبر
م بطريق التبعية س يعني لا نرعى اعتبار الصورة مطلقا بل
نرعيه في محل صالح للتبعية م فيليق بالفروع دون الاصول
س يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكونون
اتباعا لهم فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه
تبعا وهذا حكم على الاصل بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية
بل بتحقق الاحسان والانسان مامور لوالديه بالاحسان
فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابواه بشرائه وهو من اهل
الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان
يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل
ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق
الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول لغة و
يجعل كانه قال امنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة
عن اثبات الامان لهم كانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل

فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه مح مح

جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه م وانما يقع س الحلف م على الملك
والاجارة س هذا اشارة الى ما يرد نقضا على اصول المذكورة
وهو انه لو من حلف ان لا يدخل دار فلان ودار المملوكة داره حقيقة
والمستأجرة داره مجازا لصحة النفي يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة
او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز م والدخول حافيا و
متنعلا س هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في
الحافي ومجاز في المتنعل م فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
س ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت
الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد به فرد معناه الحقيقي
بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة
بخلاف الدخول متنعلا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو
نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها
راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وهي مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول
لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل م باعتبار عموم المجاز
وهو الدخول س هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه
ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول
يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف

دون عرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم
المجاز م ونسبة السكنى س هذا اشارة الى جواب السؤال الاول
بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة
لها والاذى بجدار فلان ودار يسكنها فلان لان الدار المسكونة لفلان
اعم من ان يكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية
لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف
يستقيم الجواب على هذه الرواية قلت دار فلان عبارة عما يضاف
اليه في الدار مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى
والملك جميعا فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك
ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة
المطلقة كون الدار منسوبا اليه بوجه فعلى هذا لو قال المص
كونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان
اظهر م وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر
يوم يقدم فلان س هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم
حقيقة في بياض النهار ومجاز في مطلق الوقت كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره و[illegible] عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله م
لان المراد باليوم الوقت س مجازا م وهو عام س شامل
لليل والنهار وكلام المحيط يشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت

وبياض النهار دون الليل وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز
اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول
الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لابد من الظرفية
فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف
اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار
وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا
وفيه تسامح لانه مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا
فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون
قرينة بصرف اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في
ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل
اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق
فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت
اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه
مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر
هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت كما ان اليوم ظرف
للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول
قلنا ظرفيته للعامل قصدية وبتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه

قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا
قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك
لان التفويض يحصل في آن واحد وانما الامتداد
لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق
قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة
والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت
امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد في الحال ويكون ذكر الشهر لغوا صح

ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون
الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم
يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن
الموانع م وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
ش يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا
معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا المراد به رجب من
عمره م ونوى به اليمين ش هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين و
لم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله حتى لو لم يصمه يلزم القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه
يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة
لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة و
هي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة
وليس فيها جواب شاف ونحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى الحق منها
احدها ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين م لانه نذر بصيغته
ويمين بموجبه ش اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود
بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ
لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين
لان النبي عليه السلام حرم ما على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا

مارية القبطية

واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك

الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها

بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم

المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله

لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسميته بصريح اليمين

والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه

السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين

الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة م فهو كشرى القريب

تملك بصيغته س يعني صيغته مثبت للملك م تحرير بموجبه

س وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت للملك مزيلا له والملك

في القريب اوجب العتق بالنص وكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته

فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق بمثل

شراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب للنذر

فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل

ان يقول ثبوت اليمين لما يوقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ

موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين

ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق

فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني ما ذكره

شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رضي الله عنهما

ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه نذرا يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية صح صح

دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر لا

ان هذا الكلام وغلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما

فقد نوى كل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة

والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قولنا ان صوم ساد مسد جواب القسم

كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط

ساد مسد جواب القسم ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم

اذا كان الموضع موضع التعجب كما هو من قول ابن عباس وقد نص على

هذا في كتب النحو والثالث ما ذكر صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد

بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا

كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي

هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ

المستعمل في لازمها وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا

ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه

نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا

نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة

فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمنع

الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان

يقال الكلمة على حقيقته في ايجاب المباح وايجاب المباح لازمه مساو

لتحريم المباح وتحريم المباح يمين ففهم من الايجاب بطريق الكناية

وفي بحثنا ليس بموضع التعجب

والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف
شرى القريب فانه ليس بلازم وضعا ولا عتاقه لوجوده بالارث و
والهبة وانما ثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله
لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق
الكناية فلا يحتاج الى نية م وطريق الاستعارة س اى المجاز
م الاتصال بين الشيئين صورة او معنى س اراد به المعنى الخاص المشهور
حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية
الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاشتراك بينهما م كما في تسمية الشجاع
اسدا س لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات م وفي الشرعيات
الاتصال من حيث السببية والتعليل س اى الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول م نظير الصورة س اى نظير الاتصال الصوري
في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها
مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين
صورة كما بين السماء والمطر م والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع
س في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد
مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى شرع
ذلك العقد المشروع م نظير المعنى س وهو خبر لقوله والاتصال
اى اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك

في معنى الشجاعة وللمطر سماء لتشابههما صح

بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة
فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة
للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع م والاول س
اى الاتصال من حيث السببية والتعليل م على نوعين اتصال
الحكم كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين
س لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى
الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة
فيكون مفتقرا اليها في الوجود فلما كان جهة الافتقار مختلفة
لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة
م حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر س فاشترى نصف
عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر م ونوى به الملك س
اى قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم م
او قال ان ملكت عبدا فهو حر س فملك نصف عبد فباعه ثم
ملك النصف الباقي م ونوى به س اى بالملك م الشراء يصدق
فيهما ديانة س هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين
وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد
يعتق في صورة الشراء الصحيح فيما بينا لان العبد لا يعتق اذا
اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا
ملك له فيه قبله فنحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة

فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره لان التسبب في الشريعة
ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف
اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد
من النوع الثاني والعلة
ما يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب
ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي
وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء
مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة
والسبب المحض فيصح ان يكون مقسما
لهما صح

الملك لا يعتق حتى يجمع الكل في ملكه لان المقصود في الشرط ليس
الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له
ويحنث بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق
فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا
او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء
بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاعمش
كان في كبار ائمة بلخ وكان يقول للخادم وقت درس هذه المسئلة
هل ملكت مائتي درهم وكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت
مائتي درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء
الملك ومن الملك الشراء يصدق فيهما بانه قيد به لان في
الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه
وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة
تشديدا عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة انه اذا استفتى
فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان
فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبده بعينه ولو اشار
اليه يحنث فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء
مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة الملك يثبت
به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز
الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا

كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به
الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء
فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الاخر
يعتق النصف الاخر في الفصلين لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر
في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف
لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة صح صح

الباب

الباب في الشرط افتقار الى ما يصلح علة للحكم في نفسه لا والا يرى انهم
استعاروا الخمر للاثر في قولهم شربت الخمر حتى ضل عقلي والاثر
غير مختص بالخمر م والثاني س اي النوع الثاني الاتصال الصوري
في المشروعات م اتصال المسبب بالسبب س وهو ما يفضي الى الحكم
ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا اعم من
ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون
علة الحكم مضافة اليه دون الحكم م كاتصال زوال الملك المتعة
بزوال الملك الرقبة س واذا قال لامته انت حرة يزول به ملك
الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع
الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه
مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال لص
كاتصال زوال الملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقرير
المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال
ملك الرقبة كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك
الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع بملك الرقبة لثبوت ملك
المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة
والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس
سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال
باعتبار التسببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا

السبب الذي ليس بعلة
بان لا يكون الحكم مضافا اليه
بلا واسطة م

كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة والملك الرقبة علة
مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف
اليه الحكم وهو ملك المتعة صح

فربما من ان لا تشترط فى جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة
للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل
م فيصح استعارة السبب للحكم س كاستعارة الفاظ العتق للطلاق
حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع باينا وانما احتيج
الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية
فيحتاج الى النية لتعيين المجاز م دون عكسه س اى لا يجوز استعارة
الحكم للسببية كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته
انت طالق ونوى الحرية لا يعتق عندنا وقال الشافعي يعتق لتشابه
الطلاق بالعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال
واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما
للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال
وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لثبوته والسبب
مستغن عنه فى ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به فى الامور
الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل
ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة
من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا
اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب
فان قلت ورد فى القران ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم
المؤمنات اى عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي يعقبه الطلاق

والحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيفما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يجوز الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها صح صح

محض بالعقد م واذا كانت الحقيقة متعذرة س وهي ما لا يوصل
اليها الا بمشقة م او مهجورة س وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس
هجروه وتركوه م صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه
النخلة س هذا مثال المتعذر والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان
لم يكن لها ثمر فثمنها م او لا يضع قدمه الى دار فلان س هذا
مثال المهجور فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه
والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه فى المثال الاول عدم اكلها
وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت فى النفي كانت
للمنع موجب اليمين ان يصير الاكل ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا لا يكون
ممنوعا باليمين م والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل
بالخصومة الى الجواب مطلقا س اى بنعم ولا مجازا بطريق اطلاق
اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار
والانكار والخصومة مهجورة شرعا كقوله تعالى ولا تنازعوا
فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب
حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة
ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف
جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار
مسالمة م واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان
صباه س كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعدما كبر يحنث

ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث فى الصحيح صح صح

لان هجران الصبي سبب كمان او كافر بمنع الكلام وعنه حرام ولان
الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يحجر عليه قلم التكليف ولا يقتل
الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت
الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة
فيتقيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا ينعقد اليمين بصفة الصبا
لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه
كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب
مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه اي اليمين اذا انعقدت
على موصوف تتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون
داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما
صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من
لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم
يصلح ان يتقيد به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه
بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين
لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا م واذا كانت الحقيقة مستعملة
س اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة
لتقدير بيان نوع الحقيقة يتضمن الاستعمال م والمجاز متعارفا
س اي متبادرا الى الفهم في العرف ومعناه ان يكون استعماله اكثر
في عرف الناس من استعمال الحقيقة م فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله

علا
فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المحال لاجل الاحتراز عن واحد منها التزام الثلثة قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما صح

٩٠

س لان المستعار لا يزاحم الاصل م خلافا لهما س يعني عندهما
المجاز اولى بدلالة العرف م علا كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات س فعنده يأكل عين الحنطة والكرع من الفرات
فلا يحنث باكل الخبز والشرب بالاواني المتخذة من الفرات يحنث وعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما في الحنطة وشرب ما يجاور الفرات
وهو لعمومه يتناولهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث
باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في الحنطة قلت السويق جنس اخر
غير جنس الدقيق عندهما ولهذا اجوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحنث كما ذكره شمس الائمة وفي هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح
وعند محمد يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح
ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ما الفرات انقطع منه
بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر اخر يكرع او باناء يحنث بالاتفاق
لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر
اخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة والمجاز يقع ما نوى
اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة
اتفاقا م وهذا س اي الاختلاف المذكور م بناء س على اصل اخر
مختلف فيه وهو م ان الخلفية س اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة
م في التكلم عنده س اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا صح

يؤخذ من الفرات صح

وبعض حنيفة [illegible] الا صلين اختلاف ابو حنيفة [illegible] فان الفرق [illegible] [illegible] مستعملة [illegible] القرآن [illegible] [illegible] صح

وجوزاها بانه طويلة صح

٩٠

المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة
وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في
التكلم اولى م وعندهما في الحكم س يعني هذا ابني مجازا خلف عن
هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم
هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسره بان
لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن هذا حر اي قايم مقامه و
هذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان
المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف الا في جهة
الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما
في حق الحكم وعنده في حق اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف
عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية علا م
ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو س اي العبد م اكبر سنا منه
س اي من المولى م هذا ابني س فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور
الحقيقة والحقيقة متصورة في حق التكلم لان قوله هذا ابني من حيث
التكلم صحيح لانه مبتداء وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز
ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه
لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير
منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو علا فاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا

علا
قال شارح المغني المنصور القاءاني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي يثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه صح

علا
كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض على قول ابي يوسف رح بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال لا ينعقد اليمين ثم ليظهر في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل صح

فعندهما يشترط في حق امتناع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل
يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل
ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة فتقيدت اليمين
بها تماما فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف و
عندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم
المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله
لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية
سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله
هذه بنتي حكم الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليس بمحل لتلك
الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو علا م وقد ينعقد
الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه
بنتي وهي معروفة النسب او تولد بمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع
الحرمة بذلك ابدا س اي سواء اصر على هذا القول واكذب نفسه
الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق
كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر منه سنا
فظاهر واما التي تولد بمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهارها من الغير
واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي
يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت ظهر الحرمة من الاصل

الحقيقة لان المجاز لا يزاحمه ح

علا
لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم صح

ما يترك به الحقيقة خمسة

وليس في وسعها اثباته والذي في وسعها اثبات تحريم يقتضي صحة
النكاح السابق ويكون حقًا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير
صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق
بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك
حتى لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له
اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل التاكد بالقبول وانما
وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر
م والحقيقة تترك س لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما
تترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء م بدلالة العادة
س على تركها م كالنذر بالصلوة والحج س فان الصلوة لغة الدعاء
كما في قوله عليه السلام واذا كان صائمًا فليصل اي ليدع ثم
نقلت الى الاركان المعهودة فاستعملت فيها بترك معناها لغة
فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم
نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف م وبدلالة اللفظ في نفسه
كما اذا حلف لا ياكل لحمًا لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث
لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في
ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات
وبايعه لا يسمى لحامًا فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب
فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ماخذ الاشتقاق وان لحم السمك

الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان صح

ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك
مخصوصًا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ
مجازًا في لحم السمك وليس كذلك لان الله
تعالى سماه لحمًا في قوله تعالى ومن كل تاكلون
لحمًا طريًا صح

مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على
الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم
لقوة فيه باعتبار تولده من الدم ولبس للسمك دم والسمك تعيش
في الماء وليشترط ذبحه بحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه
ماخوذًا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم لكثرة
القتلى فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه
ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذًا ان وضعه لذات باعتبار
معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان ل ح م كيفما تركبت
دارت مع تاديته معنى الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة
العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوي الطعام
به ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث
نظرًا الى العرف وهذا هو الظاهر لان لحم السمك لو كان مخصوصًا
بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازًا في لحم السمك وليس كذلك
لان الله تعالى سماه لحمًا في قوله ومن كل تاكلون لحمًا طريًا م وقوله
كل مملوك لي حر س لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب
كالحر يدًا وكان مملوكًا في وجه دون وجه فلا يتناول المملوك
المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان
لان الملك فيهما كامل والرق ناقص م وعكسه س اي عكس
ما ذكرنا من المسئلتين م الحلف باكل الفاكهة س من حلف لا ياكل

من ذلك م

الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة
رحمه الله لان في هذه الثلثة كما لا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم
لما يتنعم ويتلذذ به زيادة على ما يقع قوام البدن فيكون الفاكهة اسما
لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف
زايد ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم
السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زايدا وهو الاخذ من اليقظان
قلت المعنى الزايد للطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب
والشتم فانهما مكملان بمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة و
الزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الفاكهة
انما تؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند
الحلف يحنث اتفاقا م وبدلالة سياق النظم س اي سوق الكلام
يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية الحقت به سابقا ومتاخرة
الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين فيختص اكثر استعماله عليه
في المتاخرة م كقوله طلق امراتي س فانه يدل على التوكيل
حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله م ان كنت رجلا س لان
هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي
قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا م وبدلالة معنى يرجع
الى المتكلم س يعني الحالة م كما في يمين الفور س كما لو قال
لا والله حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق يقع على تلك

لان الغداء مقصود والتفكه امر زائد
غير مقصود فيكون مغيرا المعنى التبعية
وعندهما يحنث بالجملها صح

الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فوران القدر
سميت بها الاشياء باعتبار فوران الغضب في نظير كقوله والله
لا تغذي جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يوكل
في الغداة والتغذي عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع لهذا
لا يحنث في يمينه لا يتغذى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فالحقيقة
قوله لا تغذي العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه خرج
الكلام مخرج جواب للداعي فانصرف الى الغداء الذي دعي اليه
فيتقيد به م او بدلالة في محل الكلام كقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان س هذا هو النوع
الخامس من انواع ما ترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان
لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد نرى العمل
بلا نية والخطاء والنسيان واقعين في الامة كثيرا نعلم ان حقيقته
غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء
والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز وحكم الاخرة وهو الثواب فحمل
ابو حنيفة رحمه الله الى الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب الا بدون
النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح
وحمل الشافعي الى الصحة والجواز لان النبي بعث لبيان الحل والحرمة فان
قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله على امتي فايدة اذ على
المواخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز نفي الحكم المواخذة

علما في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة والنوعان
مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط
ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص
النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى وفي ثوبه
نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب
بخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته
وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا
بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي رح به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم
فساد الصوم بخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده
فلان للمجاز لا عموم له صح

علم ولقائل ان يقول لانسلم ان الحكم مشترك بل هو
عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به
فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي
على ما سبق ولو سلم فلم لا يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال
على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فيختص عنده بغير البيع
والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع

بهما قلت ذلك من مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي
جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لما كان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر
على ان تقدير قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة
مطلقا في الامم لما في منته كان ذكر البلاغ عند شجة من امواضع
صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه م والتحريم المضاف الى
الاعيان كالمحارم س في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم م
والخمر س في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها م حقيقة عندنا
كالتحريم س المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت
حرمة الفعل بناء على المحل م خلافا للبعض س وهم اصحابنا العراقيون
والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة
انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار
ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل
حرزا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها
اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بالعموم قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه
عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء والطعام الى ان المراد منه
تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطء في الاول والاكل في الثاني
ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج

حروف المعاني

الواو

عن ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن
الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان دفع الخبز
من يده فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف
فيه مع هذا التوجيه الصحيح م ويتصل بما ذكرنا س اي بالحقيقة
والمجاز م حروف المعاني س اي الحروف التي لها معان واطلاق
الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء
مثل متى واذا ونحوهما وحروف العطف اكثر وقوعا فذكر الاسماء فيما
بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف ووجه اتصالها
بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة
في غير ذلك فتكون مجازا م فالواو لمطلق العطف س اي لمطلق
الجمع م من غير تعرض لمقارنة س كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة
على قول ابي يوسف ومحمد م ولا ترتيب س كما زعم بعض اصحاب الشافعي
محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود
بلا خلاف فافاده حرف الواو فنقول الواو ان كان مفيدا للترتيب
لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب فلو كان
الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكروه معارض
بقوله تعالى واسجدي واركعي م وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة س اذا وقع الشرط
م عند ابي حنيفة رحمه الله س وهذا اشارة الى رد ما زعم اصحابنا

من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم يكن للترتيب عنده لو يقن حمل كما تعلق ولو لم يكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث م

لان موجب هذا الكلام الافتراق ولا يتغير بالواو ش يعني التزم لم ينشاء في الواو بل بنشاء وذكر التطليقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقت بهذا الترتيب نزلت كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل م وقالا موجبه الاجتماع ش اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب م فلا يتغير بالواو ش هذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام ومغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعة ما لفخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واورد على قوله اشكالا بانما يثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع

بلفظ

بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثمة ولم يوجد وبان التعليق ليس بطلاق في الحال بل بصلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فلم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصفا الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد ثمة ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع

م واذا قال لغير الموطوئة انت طالق وطالق وطالق انما تبينت بواحدة ش هذه المسئلة ايضا يوهم ان الواو للترتيب فازال الوهم بقوله م لان الاولى وقع قبل التكلم ش اي الفراغ عن التكلم بالثاني م فسقطت ولاية لفوات محل التصرف لانها ش غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب م واذا زوج ش فضولي م امتين من رجل ش بعقد او بعقدين م بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ش صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر م ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا ش بطل نكاح الثانية فلو كان الواو بمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقهما ولصح نكاحهما فازاله بقوله م انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية ش حتى لحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء

وقيل الفضولي الآخر

فكانه ذكر الثانية والثالثة معا فيقع الثلث لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع

لا يقال قد يتغير هنا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لان القول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا صح

قيدت بقولي وقبل الاخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف رح وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا صح

والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة وكذا حال التوقف وفيه
ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس
بنكاح حقيقة لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام ولا تنكح
الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتقصى عن هذا الاشكال الا بان
يلتزم ان الجمع بينهما في معنى النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك
فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز لا الامة
لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقها
بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح
~~الحقيقة ... اذا كان مولى الامتين واحدا~~ وان كانا اثنين فاعتقهما
الامتان على التوقف فالنكاحان على حالهما فانهما اجازا لانهما
لو انشاء العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانهما انتصبا
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في نكاح الاخرى بخلاف
ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير مفسدا نكاح الثانية
وانه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما
المولى بلفظ واحد بان قال اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم
تحقق الجمع بين الامة والحرة ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد
لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى في قوله
بغير اذن الزوج ولا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس المسئلة

نكاح

كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم
المعتِق والمعتَق جميعا واليه مال صاحب
المبسوط وهو مختار صاحب الهداية صح
~~ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ~~

المعتقة الاولى لان الحكم في حقها
لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية
باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا
كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا
في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم
كما ذكرنا صح

ولم يجد هابه م فبطل الثاني س اي نكاح الامة الثانية م
قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقدين س قيد
لانه لو زوجهما في عقدة واحدة بطل العقد بحال م بغير اذن الزوج
فبلغه س اي خبر النكاح الزوج م فقال اجزت هذه وهذه
بطلا س اي بطل العقدان م كما اذا اجازهما معا س بان قال
اجزت نكاحهما م وان اجازهما متفرقا س بان قال اجزت نكاح
هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه م بطل نكاح الثاني
س هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم
بقوله م لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما
يغير اوله س هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام مقتضى
جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح بنافي جواز
النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا
وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام
على آخره م كما في الشرط والاستثناء س اي كما ان الكلام موقوف
على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا
التعليل لا لان الواو تقتضي المقارنة م وقد يكون الواو للحال
كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر س لم يحمل العطف ههنا لان
الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال
الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة

كالشرط تعلقت الحرية بالاداء م حتى لا يعتق س العبد م الا بالاداء

س فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل

فلا يكون معلقا بل يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب

اي كن حرا وانت مؤد الى الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في

كلام الشعراء المتعسفين وهذا الكلام يصدر من غيرهم اوهي حال

مقدرة اي اذا الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية

قايمة مقام جواب الامر اي اذا الى الفا كن حرا او يقال الحرية حال الاداء

والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية متاخر عن الاداء

واعترض عليه بان كونها قايمة مقام الامر يحتاج الى اصطلاح

من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اذا الى الفا كن حرا

لم يبق واو الحال وكلام مناف لها م وقد يكون لعطف الجملة ولا يجب

المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق س

فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار

اذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة م وكذا في قولها طلقني ولك

الف س وهذه الواو لعطف الجملة م حتى لا يجب شيء س اذا طلقها

عند ابي حنيفة رحمه الله لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها

متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يصلح

ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زايد حتى ان الاكثر

يستعملون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا

واعترض عليه بان كونها قائمة مقام جواب الامر

قيل ... فلا يكون ... معارضة ...

من جانب الزوج حتى لا يصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان

يكون معارضا للاصل فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف

ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض

ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق والمعنى

للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء

الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس

بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مربوطا

من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد

منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح

العطف وان اختلفا لفظا م وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا

س يعني وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة

حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في

حال كون الالف علي فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك

الشرط م فيجب الالف س حينئذ م والفاء للوصل والتعقيب

فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف س اي

قل ذلك الزمان بحيث لا يدركه اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا

م واذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل

الثانية بعد الاولى بلا تراخ س ولو دخلت الثانية بعد الاولى فهذه الدار

بزمان فيه تراخ لم تطلق م ويستعمل س الفاء م في احكام العلل

س لان الحكم مرتبة على العلل م فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع س فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب فهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبول للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك م ويدخل س الفاء م على العلل اذا كانت مما يدوم س لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية فان بناء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الاستبشار باق فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض فان قلت لم لا يجوز ان يكون في القلب تقديره المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكليف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح م كقوله اذا ادى الالف فانت حر اي ادى الالف لانك حر س يعتق في الحال فان قلت لم لا يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الالف فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل

الترتيب

ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتدائه وجوده علة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره صح

الترتيب لئن يكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل وفيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جوابا للامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما يقال ان تاتني اكرمتك ولا يقول ايتني اكرمتك وكذا الجملة الاسمية بقوله ان تاتني فانت مكرم ولا يقول ايتني فانت مكرم م ويستعار س الفاء م بمعنى الواو كما في قوله على درهم فدرهم حتى لزمه الدرهمان س لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركة بينهما في نفس العطف وقد يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال له درهم فبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لابد من مباشرة بسبب آخر بعد وجوب الاول لينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مفيدا للتاكيد كانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل الحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهمال م وثم للتراخي س وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة م بمنزلة ما لو سكت ثم استانف

ش والجملة الاسمية الدالة على التجدد بمعنى المستقبل صح

بيان يصرف

س يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت على المعطوف
عليه عند ابي حنيفة رحمه الله ليحصل كمال التراخي لانه يصير التراخي
في حق التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم
ممنوع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
تقديرا م وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم س
لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والمتصل
في التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى فيها الاتصال لفظا
مراعاة لحق العطف م حتى اذا قال س نتيجة الخلاف م لغير المدخول
بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول
س في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال
انت طالق لان التراخي عنده في التكلم م ويلغو ما بعده س
لعدم المحل فان قلت هل توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير
قلت شرط التوقف اتصال الكلام واوله باخره ولم يوجد بسبب ثم
م ولو قدم الشرط س فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق م تعلق الاول ووقع الثاني س في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق
م ولغا الثالث س لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه لو ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة
الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا او لا لان ثم بمنزلة سكوته

على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكوته طالق
فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ قلت تضمن المبتدأ بدلالة
العطف لتصحيح كلامه بتقدير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق
كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ
ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يتضمن المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك
الشرط م وقالا يتعلق جميعا س يعني يتعلق الكل في المدخول
بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر م وينزل على الترتيب
س عند وجود الشرط لوجود التراخي لا انه اذا كانت مدخولا بها
يطلق ثلثا والا تطلق واحدة فيتبين بقوله لغير المدخول لانه لو قال
للمدخول بها وقدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان
ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه
ووقع الثاني والثالث م وفي قوله عليه السلام س من حلف على
يمين وراى غيرها خيرا منها م فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير س اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا و
قال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول م استعار
س ثم م بمعنى الواو س في هذا الحديث م عملا بالرواية الاخرى
س وهي قوله ء فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
م واجراء الامر على حقيقته س يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته

في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت
فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل
بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يرجح ما ذكرتم قلت لان ما
ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار
ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل
بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر
على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث
لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو
اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت
لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيفما كان عملا بمطلق
العطف قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا يبقى الامر على حقيقته
ففات المقصود م وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
س الضميران المجروران راجعان الى بل م على سبيل التدارك س
للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو وانما اثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت
عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفي الذي تضمنه
بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله
وان كان لا يحتمله صار لعطف المحض اشار اليه بقوله م فيطلق
ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم
يملك ابطال الاولى س وهو الطلقة الواحدة م فيقعان س اى

الثنتان ايضا م بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان س
فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر
يلزمه ثلثة الاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان
الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله فيقيد
المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا
اذا انجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال واحدة وثنتين يقع واحدة
والفرق بينهما ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول
وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان في قصده ايصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك
ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد
فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين فلبستاحيتهما اولى الاخرى
فوقعتا جميعا عند الشرط م ولكن للاستدراك س اى لازالة توهم
الناشي في الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت
ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمرا ايضا لم تره فازلت بلكن هذا الوهم م
بعد النفي خاصة س هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف
جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كليهما م غير ان نعطف به

ش هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
نفى بين لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف
بهذا الطريق م انما يصح عند اتساق الكلام ش اى انتظامه وذلك
انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضها ببعض غير
منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي
ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام واوله م والا فهو مستانف
ش اى وان لم يثبت الاتساق لا تصح الاستدراك فيكون كلاما
مستانفا مقطوعا عن الاول ومثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا
العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان
آخر فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له
الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن
بيانا بانه نفى العبد عن نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا مطلقا وان
فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك
عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يستقيم الكلام ويرجع
العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون
شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرار الملك للغير فينبغي
ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير لذلك

النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب للاقرار ورد الملك الى المقر واذا
كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان آخر يجوز ان
يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال
زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون
قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير صدر الكلام موقوف
على الآخر فيثبت حكمهما لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر
اعلم ان مسئلة الاقرار لا يصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة
والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة
الا انهما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردها
في هذا البحث ومثال الفوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن م كالامة
اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم ش فقال المولى م لا اجيز
النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ش
ويكون باطلا م وجعل لكن مبتداء ش يعني يجعل لكن لابتداء النكاح
بعد الانفساخ م لان هذا نفي فعل ش اي نفي الاجازة بقوله لا اجيز
م واثباته بعينه ش فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق
فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه نفي فعل واثباته
لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نم المغايرة لان
المال تبع في النكاح الا يرى انه جاز بنفي المال وفساده ولو قال
المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح

الاول م واو احد المذكورين س فان كانا مفردين يفيد ثبوت
الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما اعلم
ان كونها موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
واليه ذهب عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين
انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او عمرا اخبرت
عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رايت
احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون
هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير اولا باحد لان
الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في
الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء ووجه قول
فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع
له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام فان قلت الشك
قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت
لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذ الترادف خلاف
الاصل م وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر س وكونها لاحد
المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخرج عن
المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر م وهذا الكلام
انشاء س اي انشاء للحرية م يحتمل الخبر س اي يصلح ان يكون خبرا
عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا

عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة م فاوجب التخيير
س يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى ان يكون
له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة
اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
واليه اشار بقوله م على احتمال انه بيان س اي اظهار لما في الواقع
يعني لا يكون له تعيين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق
في الذي اوقعه اذا تذكر م وجعل البيان س اي اختيار المولى ايقاع
العتق في ايهما شاء م انشاء من وجه س فشرطنا صلاحية المحل عند
البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق و
يتعين الحي للعتق م واظهارا من وجه س يجبر على البيان ولو كان
انشاء محضا لم يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان
عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم
يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه
وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الاخر
مائة ثم مرض وبين العتق في كبير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال
فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة
كالمكاتبة ولو كان انشاء محضا لم يجز م واذا دخلت كلمة او في الوكالة
س بان قال وكلت فلانا او فلانا م يصح س التوكيل استحسانا
كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لانه

او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء م بخلاف البيع س يعني
اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك
هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة م والاجارة س بان قال
اجرت البيت هذا او هذا او قال اجرت البيت هذا بدرهم
او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما
غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا م الا ان يكون
من له الخيار س بايعا كان او مشتريا م معلوما في اثنين او ثلثة س
استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع
والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان
عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او
هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت م فيصح استحسانا س
وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع
وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار
لا يفضي الى المنازعة لان خيار الشرط جائز في ثلثة ايام فيلحق
محل الخيار به دفعا للحرج اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان
فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهذا
المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف
يجوز الالحاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا
فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل

عندهما كما في شرط الخيار فوق الثلثة
قلنا شرط الخيار فوق الثلثة صح

وفوق الثلثة ثبت بالنص او نقول الا انه تغيير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به م
وفي المهر كذلك عندهما س يعني فاسد اذا تزوج رجل امراة على الف
حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج م ان صح التخيير
س اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين في صفة كما ذكر
او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين
شاء م وفي النقدين يجب الاقل س يعني وان لم يكن التخيير مفيدا كما
في الالف والالفين والالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه موجب النكاح لا تسميته وبالتخيير لا يبعد التسمية
ولهذا لو طلقها قبل الدخول لزمه نصف الاقل اتفاقا اعلم ان التخيير
النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج
على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس
عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة م وعنده س
اي عند ابي حنيفة رحمه الله م يجب مهر المثل س في هذه المسائل لان
هو الواجب الاصل في النكاح انما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة
ولم توجد فصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة
ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف
فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء م وفي الكفارات س ككفارة
اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما

تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة
لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء
الصيد كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
الآية ح يجب احد الاشياء س عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد
من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة
الا الواحد ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة
لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة ان المخلص
من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما
والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز
الجمع بين طلاقهما فيهما ح خلافا للبعض س وهم العراقيون والمعتزلة
فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط بنوع
باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على
كل واحد لنا ان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا
لا نسلم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف ويشرع يصير معلوما
ولذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف
ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع كلمة او لايجاب واحد لا بعينه
ولا يفهم منه ايجاب الجميع ح وفي قوله تعالى س انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ح ان يقتلوا او يصلبوا
س او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ح للتخيير عند

وهو ما كان ادنى قيمة صح

مطلب الفرق بين التخيير والاباحة

مالك س لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع
اجزية قطع الطريق ح وعندنا س كلمة او للترتيب على حسب احوالهم
فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة ح اي بل
تصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط س ولم يقتلوا ح بل ينفوا من الارض س اي يحبسوا
حتى يتوبوا ح اذا اخافوا الطريق س ولنا ان من المعلوم ان الجملة اذا
قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة
في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع
الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد
بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية بما روي عن ابن عباس
ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء
اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل
جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم
يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف
ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام
لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان
مستأمنا قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين
او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة فالحد
واجب بالقطع على اهل الذمة ح وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا

حرا وهذا انه باطل س لا يثبت به شيء م لانه اسم لاحدهما غير معين س
يعني او وضع لاحد الشيئين م وذلك س الاحد اعم من كل منهما
على التعيين والاعم لا يجب صدقه على الاخص وذلك كالنكرة لو ام
الاعم م غير محل للعتق س اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد
المعين الذي هو العبد وليت شعري ان يقول ان ايجاب العتق انما
هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم والعام وفي
الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل
على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين
بالنية م وعنده هو كذلك س يعني او احد الشيئين غير معتق
وان غير المعين ليس بمحل م لكن على احتمال التعيين س حتى لو كانا
عبدين لتعين ولا الايجاب على احدهما على احتمال التعيين م
حتى لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين س لو كان المذكوران عبدين
اجبر عليه ولو لم يكن كلا منه محتملا لما اجبر عليه م والعمل بالمحتمل
اولى من الاهدار س كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني م فيجعل
ما وضع بحقيقته وهو س لاحدهما غير عين م مجازا عما يحتمله س و
هو احدهما على احتمال التعيين م وان استحالت حقيقته س اي
تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا
حر وسكت م وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم س
يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب

المبهم ههنا فيبطل المجاز كما في اكبر سنا منه اعلم انه لو قال المجاز ذا
لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا المجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه
معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع بحقيقته معبرا عن المعنى
المجازي م ويستعار س كلمة او م للعموم س لمناسبة بين مفهومه
وبين العموم في عدم التخصيص لواحد معين م فيصير بمعنى واو العطف
س من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف
م لا عينه س يعني لا يكون كانيا لواو نفسه لان كل واحد منهما
مراد بانفراده م وذلك س اي كونه مستعارا بمعنى م واو س
العطف م اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله و
الله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث س اي لانها كلمة النكرة
في موضع النفي يعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف
الواو حيث لا يحنث لو تكلم احدهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث
الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا
منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تاثير للاجتماع في المنع
م ولو كلمهما لم يحنث الا مرة س لانه لا وان اليمين واحدة وكونه منعقدا
عن كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث
بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد ههنا الا هتك واحد
مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانهما اطاع

يكون مرتكبا للنهي ولو قال لا كفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة
احدهما قيل الاثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا
للمآثم وشهيا للتلبية في الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر و
متعاطيا لانواع الفسوق ومثال الاباحة م ولو حلف لا اكلم احدا
الا فلانا ش او فلانا قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء
من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دليل العموم
ولهذا لو اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها وثبت
ان الاباحة من دليل العموم افادت كلمة او عموم الاجتماع م فله ان
يكلمهما ش من غير حنث بمنزلة واو العطف لانها تفارق الواو
في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لا يجوز ان يجالس كل
واحد من الفريقين منفردا ويفيد اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت
انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فالمانع عن
حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء
عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين
فانه اذا كلمهما يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا بكلام شخص
غير معين فاذا كلمهما فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء
م وتستعار ش كلمة او م بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام ش بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا

والآخر مستقبلا م ويحتمل الكلام ضرب الغاية ش بان يكون الفعل
الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف دون
كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول فليس بشرط في حتى دون الا ان
م كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ش او يعذبهم فانهم
ظالمون وههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون
معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير
للغاية لان واحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع
لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر
ممتد فتحمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء من عذابهم و
استيصالهم وهذا يستمر الى ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع
الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده سبب نزول
الآية ان النبي عليه السلام استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك
وروي انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان
يدعو عليهم فقال لم يبعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعيا
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي عليه السلام
عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى
حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك
او تقضي حقي فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم

حـ فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا
ان يتوب عليهم صح

او سؤال الهداية والاول ممنوع والثاني تحصيل الحاصل ولقائل
ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في
الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو ليكبتهم
وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم
ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث
لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا
وكان الاولى ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف
ليكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء
وعدم صلاحية المعنى للعطف م وحتى للغاية س اي للدلالة على
ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة
حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
اي عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما
قبلها كالحال اي كما انها للغاية م وتستعمل للعطف س لمناسبة
ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا م
مع بقاء معنى الغاية كقولهم استنت الفصال س جمع فصيل وهو
ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو
م حتى القرعى س جمع قريع وهو الفصيل الذي لبثراتها بيض ودواؤه
الملح فان المعطوف رذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها

وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام
السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل
لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يرى
ان قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله
فان تاتي منصوب باضمار ان بعد الواو
ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء
على الحقيقة وهي الجمعية صح

هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره
م ومواضعها س اي مواضع كلمة حتى م في الافعال ان يجعل
غاية بمعنى الى س كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت ان يجعل
خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع الاستعمالات
تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان
مواضعها او في الخبر تقدير اي من مواضعها في الافعال موضع ان يجعل
حتى كذا وكذا م او غاية س بالنصب على معنى ان يجعل غاية م
جملة مبتداة س ومعنى كونها جملة مبتداة عدم كونها معمولة لما
قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من
الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها
الجار والمجرور معمول لقولك سرت م وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر
الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء س اي انتهاء ما
قبلها م فان لم يستقم س معنى الغاية بانتفاء المعنيين او احدهما
م فللمجازاة بمعنى لام كي س لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان
الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية م فان تعذر
هذا س اي ان يجعل بمعنى لام كي م جعل مستعارا للعطف المحض
وبطل معنى الغاية وعلى هذا س اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة
م مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصبح س فعبدي حر ثم
ترك ضربه قبل الصباح حنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية

يعني علامة الغاية بوجود المعنيين
احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد
والاخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا
صح

حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو م وقال ان لم
آتك حتى تغديني س فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله
حتى تغديني لا يكون دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان
والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح
ان يكون منهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا
والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال م
ان لم آتك حتى اتغدى عندك س فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني حتى اتغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين
السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف ووجه الاول
ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم وحذف الالف فما بعدها
علامة الجزم وعندي ثبوت الالف وجه لان ما قلنا ان الاستعارة
تقدير المعنى لا تغير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى ان قولهم
قتل الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى
لا بالى استعير حتى هاهنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون
سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون
مجازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا
ما قاله الشارح لقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر
الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم

مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل
الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولامتناع في كون بغض فلان
الشخص سببا للبغض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما
ذهب اليه العلامة لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة
الاخذ بالمجاز الانسب انسب قال الشيخ قوام الدين الاتقاني في
شرح المنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف
المناسبة بين المعطوف والغاية وحيث اتصال الغاية بالمغيا
كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه
لا يقيد بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى
مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه م
ومنها س اي من حروف المعاني م حروف الجر فالباء للالصاق
س فلما دخلت عليه الباء الملصق به م وتصحب الاثمان حتى لو قال
ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة س فعبدي
حر م يكون س الكر م ثمنا س لان المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الآلات م فيصح الاستبدال به س
اي بذلك الكر اشياء اخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الا
ستبدال به قبل القبض م بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
س فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما
ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف البيع الى الكر فيكون مبيعا

والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا
والمبيع الذي يكون دينا يكون سلما م ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
حر يقع على الحق ش يعني يكون اخبارا ملصقا بالقدوم والصدق
حتى لو اخبر كاذبا لم يعتق م بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني
ان فلانا قدم ش فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا
او كاذبا ان فلانا قدم فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام
المفعول فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء
بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه يقدر الباء ولكن
لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تضمن الاسناد وهو
لا يقتضي الصدق م ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني ش
فانت طالق م فيشترط تكرار الاذن ش في كل خروج لان الباء
للالصاق وهو يقتضي ملصقا به وملصقا به فيكون تقدير
قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه
نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرج خروجا
الا خروجا باذني وصار كل الخروج بهذا الوصف فلو خرجت
بغير اذنه تحنث ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المقدر
كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان لا اكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام وبهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكر صاحب
الكشف من ان الفعل يثبت والمصدر لغة وهو نكرة في موضع

قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الا الصدق مع

المفعول الثاني مع

النفي فيعم ليس كما ينبغي م بخلاف قوله ش ان خرجت من الدار م
الا ان اذن لك ش فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن
غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية بتملنا سببه اي لغاية
قصر الامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه
وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان اذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع
المانع فان قلت حذف حروف الجار مع ان شائع لم لا يكون الباء
محذوفا هنا اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت
قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما
وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
عليه السلام الا ان يؤذن لكم مستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي عليه السلام
فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا
كقولك آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره
لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا
النفي يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث
فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت
اذني ليس بعام حتى يثبت والجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه

قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال لخير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز مع

موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا
الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان
عدم الحنث لكونه مجهولا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك

و وفي قوله انت طالق بمشية الله س الباء و بمعنى الشرط
س يعني جعل الطلاق ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا
يتحقق الملصوق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون
والطلاق الملصوق به لا تطلع عليه ولا يقع شي كما لو قال
انت طالق ان شاء الله وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت
حقيقة ممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت مجاز
فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز اخر وهو معنى السببية ويكون
معناه انت طالق بمشية الله فيكون منجزا والاوجه ان
يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاق ذكره في
شرح المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن ان يوقف
على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله قال
الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع
الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى ههنا ويمكن ان يجاب عنه
بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه
لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه
ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد

وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة
فممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان قلت
مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر
وهو معنى السببية فيكون معناه انت طالق
بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه
ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق
طلاقا صح

اي بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا اذ يشاء الله مشيتكم صح

ولو قال

ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته
يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها مح وهو العلم والقدرة و
في بعضها جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط ومنهنا نكتة وهي ان قوله
انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير
المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود
المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجوب المعلق عليه وانما يلزم لو
كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله مح فالتعليق
بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو و وقال الشافعي رحمه الله
الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة
س اي زائدة و وليس كذلك س لان الموضوع للتبعيض حرف
من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل
ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل
عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة و
بل هي للالصاق س وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت
في الراس بطريق آخر بينه بقوله و لكنها س اي لكن الباء و
اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله س وهو الممسوح
فيصير المحل مفعولا به و فيتناول كله س اي كل المحل كقولك مسحت
الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط

الاستيعاب م واذا دخل في محل المسح س كما في الاية م بقي الفعل
متعديا الى الالة س فصار المحل شبيها بالالة م فلا تقتضي استيعاب
الراس س بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس م وانما
تقتضي الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة س لان ما بين
اليد تعذر الصاقه م فصار المراد به اكثر اليد س وهو الاصابع لانها
الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح
الراس بها جاز ولكن باكثرها وهو ثلث اصابع م فصار التبعيض
مرادا بهذا الطريق س لا بحرف الباء كما زعم الناس فيه وانما ظهر ان
المراد التبعيض اعتبار اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة
وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم والاية تحتاج
الى البيان فقد بينه النبي عليه السلام بربع الراس في حديث المغيرة
فان قلت دخلت الباء في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في
التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب ههنا بالسنة
المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائز فتجعل الباء في الاية زايدة
قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب م وعلى للالزام فقوله له
علي الف درهم يكون دينا س لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه
م الا ان يصل به س اي بالقول م الوديعة س فيقول له علي الف درهم
وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة وحيث ان فيها

عا ولقائل ان يقول القول باجمال الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك السباطة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت به ذلك علم ان لا اجمال في الاية صح

عا ابن نجيم صح

فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الاية مزيدة

وجوب الحفظ فيحمل عليه م فان دخلت س كلمة على م في المعاوضات
المحضة س كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا العبد على
الف درهم م كانت بمعنى الباء س التي تصحب الاعواض لان اللزوم
يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم للشيء كان ملصقا به لا محالة
ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق
لما فيه من القمار م وكذا اذا استعملت في الطلاق س بان قالت الزوجة لزوجها
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف م عندهما وعند ابي
حنيفة رحمه الله للشرط س لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على
تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم
وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط
ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا
يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار
فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء م ومن للتبعيض
فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له س اي المخاطب م
ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله س لانه جمع بين
كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فيجب العمل بحقيقتهما مهما
امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان
عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من
للتمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدير الكلام

عا فان قلت ان اراد باللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض مما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين المعوض والعوض بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة صح

عليه في الغاق ﴿و﴾ والى انتهاء الغاية فان كانت الغاية ﴿س﴾ هذا
شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى يدخل في حكم المغيا
لانها قد يدخل فيه كما في حفظت القران من اوله الى آخره وقد لا
يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ﴿و﴾ قايمة بنفسها ﴿س﴾ اي موجودة
قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحايط بخلاف
الليل والغد ورمضان في اجرته اربعة الى رمضان والى الليل
او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقوله
غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى
آخره وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار
﴿و﴾ كقوله له من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل الغايتان ﴿س﴾ اي
الحايطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قايمة بنفسها لم يستتبعها المغيا
ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قايم
بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى حيث دخل النبي عليه السلام في المسجد الاقصى لان
ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى فلا يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل
لانها قايمة بنفسها على التفسير المتقدم في الغنا وفي دخولها بكون
بفعل النبي عليه السلام ولانه حين توضاء ادار الماء على مرافقه
الى هذا كلامه ولقايل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان
المرفق وهو مجمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود

قولنا موجودة قبل التكلم احترازا عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد صح

قال بعض الثقات حين صح

فلا يكون قايمة بنفسها ﴿و﴾ وان لم يكن ﴿س﴾ قايمة بنفسها ﴿و﴾ فان كان
اصل الكلام ﴿س﴾ اي صدره ﴿و﴾ متناولا للغاية كان ذكرها ﴿س﴾ اي ذكر
الغاية ﴿و﴾ لاخراج ما وراها فتدخل ﴿س﴾ الغاية ﴿و﴾ كالمرافق ﴿س﴾
في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر
الغاية لاسقاط ما وراها فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله
اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل
ولقايل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر
المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة
فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية والاسقاط لانهما
ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد وان هذه
القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى
آخره يدخل الغاية قال صاحب الكشاف الى يفيد معنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها منه امر يدور مع الدليل ﴿و﴾ وان لم يتناولها
﴿س﴾ اي صدر الكلام الغاية ﴿و﴾ او كان فيه ﴿س﴾ اي في تناوله ﴿و﴾ شك
﴿س﴾ كما في الايمان مثل ان يقول لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند
ابي حنيفة رحمه الله في رواية الحسن لان صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر
الغاية لاجل اخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل
لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل
﴿و﴾ فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل الليل في الصوم ﴿س﴾ في قوله تعالى

لا للايجاب صح

الى الصباح والى الليل م وفي الظرف لكنهم اختلفوا في حذفه س اي
في حذف في م واثباته في ظرف الزمان س اعلم ان في الكلام اضمارا
تقديره وفي الظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في
حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق
غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى اخره يصدق ديانة
لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار
اتفاقا فاذا نوى اخره يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله ديانة وقضاء
وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى
قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف
الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء م وفرق ابو حنيفة رحمه
الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار بان س في اذا حذف يتصل الطلاق بالغد
بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه يشابه المفعول به فلا بد ان يكون
واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد نوى غير موجبه
الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا
منهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهم لا تغيرا لحقيقة كلامه
فيصدقه القاضي م واذا اضيف س الطلاق م الى المكان س بان قال
انت طالق في الدار م يقع س الطلاق م في الحال س حيث ما كان اذ لا
اختصاص للطلاق بالمكان م الا ان يضمر الفعل س بان زاد بقوله
في الدار في دخولك الدار م فيصير بمعنى الشرط س لان الدخول لا يصلح

ان يكون

اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال بوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك صح

ولو قال له علي درهم قبل درهم وجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان وكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية صح

ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع
مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون
شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه وفي قوله بمعنى
الشرط دون ان يقول الشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع
الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في
نكاحك ثم تزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت
كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية م ومع للمقارنة
س اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع
واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان م وقبل للتقديم س اي لسبق
ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحى انت طالق
قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجودها بعده بخلاف
قوله بعد غروب الشمس م وبعد للتاخير س اي لتاخير ما وصف بها
عما اضيفت اليه م وحكمها س اي حكم بعد م في الطلاق ضد حكم
قبل س قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم
بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعده درهم
او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعده درهم فوجب
علي او بعده درهم فقد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا فكان حكمهما
ضد حكم قبل م واذا قيد س كل واحد من قبل وبعد م بالكناية كان
صفة لما بعده س حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها

واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال ايضا يقع في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة الاخيرة فتبين بالاولى فيلغو الثانية لفوات المحلية م وان لم يقيد س بالكناية م كان صفة لما قبله س فلو قال لغير المدخولة بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية فلو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فهذا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخولة بها لانه في المدخول بها يقع الجميع م وعند للحضرة فاذا قال عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم س لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة ولان الدين في ذمته لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال للفلان عندي الف درهم دين فيكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له م وغير يستعمل صفة للنكرة س بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة م ويستعمل استثناء س بمشابهة بينه وبين الا في ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم م

بقوله علي الف درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام س لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق م ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير س في كونه صفة واستثناء م ومنها س اي ومن حروف المعاني م حروف الشرط س اي كلماته م وان اصل فيها س اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط لا يدل معنى آخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف وسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها م وانما تدخل على امر معدوم على خطر س اي محتمل للوجود والعدم والجار والمجرور صفة امر م لكن يكون بالمحالة س الجملة صفة لخطر جيء بها للتأكيد والكشف وانما تدخل عليه لان المقصود من الشرط هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجري في الممتنع والمتحقق الوقوع ولا يقال ان جاء الغد وكذا لانه مما سيكون البتة عادة م فان قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما س لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فترث منه ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط

م وأما عند نحاة الكوفة فيصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها
ش أي بكلمة إذا يعني يستعمل للشرط ويرتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال
بالمجازاة لأن المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة إليه
فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به م مرة ش كقول الشاعر وإذا
تصبك خصاصة فتجمل معناه أن تصبك لدخول الفاء في فتجمل وإذا
مخصوص بأن م وقد لا يجازى بها أخرى ش أي مرة أخرى كقول الشاعر
وإذا يكون كريهة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب أي ههنا
للوقت م وإذا جوزي بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط ش
فصارت بمعنى إن م وهو قول أبي حنيفة رحمه الله ش وإذا يكون مشتركا
بين الوقت والشرط فإذا استعمل في أحدهما لم يبق الآخر مرادا عنده
وهو مذهب الكوفيين م وعند نحاة البصرة هي ش أي إذا موضوعة
للوقت م وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى ش
بل إذا أولى بعدم السقوط لأن المجازاة لازمة في متى في غير موضع
الاستفهام وفي إذا جائزة ومتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع
لزوم المجازاة إياه فأولى أن لا يسقط عن إذا م فإنها ش أي متى
موضوع للوقت م لا يسقط عنها ذلك ش أي عن متى معنى الوقت
م بحال وهو قول ش نحاة البصرة م قولهما ش أي قول أبي يوسف ومحمد
فإن قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما
في هذه الصورة لأن الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار

التنافي ومما يدل على ما ذكرنا قول الفراء إذا قال لامرأته أنت طالق إذا شئت
لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت
المشيئة إذا قامت عن المجلس كما في كلمة إن م حتى إذا قال لامرأته
ش هذا تفريع على الاختلاف المذكور في إذا م إذا لم أطلقك
فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده ش أي عند أبي حنيفة رحمه الله
م ما لم يمت أحدهما ش كما في قوله إن لم أطلقك م وقالا يقع كما
فرغ ش أي مقارنا لفراغه عن كلامه م مثل متى لم أطلقك ش لأنه
أضاف الطلاق إلى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك
الوقت فتطلق والخلاف فيما إذا لم ينو شيئا أما إذا نوى الوقت أو
الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق وإذا ما مثل إذا لأن دخول ما
تحقيق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه المسلطة
لأنها سلطت إذا على الجزم م وروي عنهما إذا قال أنت طالق
لو دخلت الدار أنه بمنزلة إن دخلت الدار ش بجعله لو للاستقبال
كأن للمؤاخاة بينهما في أن كل واحد منهما لتعليق إحدى الجملتين بالأخرى
على أن تكون الثانية جوابا للأولى م وكيف سؤال عن الحال ش يعني
كيف موضوع للسؤال عن الحال فإذا قلت كيف زيد معناه على أي حال
صحيح أو سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام ويبقى دالا على نفس
الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع أي إلى حال
صنعه فإن م استقام ش السؤال عن الحال جوابه محذوف أي يحمل

على السؤال والا اى وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف
م ولذلك س اى لبطلانه م قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله
انت حر كيف شئت انه ايقاع س لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام وخص ابا حنيفة رحمه الله به لان
عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية ايضا م وفي الطلاق س
يعني اذا قال انت طالق كيف شئت م يقع الواحدة س قبل المشية
ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو
تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت
موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة م وتبقى
الفضل في الوصف س اى الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا
م والقدر س اى الثلاث م مفوضا اليها بشرط نية الزوج س فان
اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع
الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان
قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل بابانة ما فوض
اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو
مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله
صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي
فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير

زينب طالق ثلاثة

محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت ورضي بالبائنات اى وصف
شاءت على سبيل العموم وقال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية
راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا
فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج
ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة
فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين
وكان ينبغي ان يطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض
اليها من جهة الزوج ما يملكه الزوج ايقاعه بقوله انت طالق
فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال
على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول
وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة
كيف فافترقا ولئن سلمنا ان الثلث حال لقوله انت طالق دون الثنتين
لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما
منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة
م وقالا ما لا يقبل الاشارة س اى ما لا يتاتى فيه الاشارة
من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق م فحاله ووصفه بمنزلة
اصله فيتعلق الاصل س اى اصل الطلاق بالمشية م بتعليقه
س اى بتعلق الوصف قال بعض الشراح الظن ان هذا مبني على امتناع
قيام العرض بالعرض لان العرض الاول فهو الطلاق ليس محلا للعرض

الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا و
محلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هو سواء في الاصلية والفرعية
لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون
رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى ههنا
كلامه ولقائل ان يقول انه في بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق
كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح
في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة
الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ على انه لو صح ذلك لا يرتفع الخلاف

والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين صح
وجد صح

لان امتناع قيام العرض بالعرض مسلم من الخصمين بل الخلاف مبني على
عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف
وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار
تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة النص تسامحا
لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض
الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم الخلف لان الحال
والوصف اذا كان مثل الاصل غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون
الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب

فيقال الاصل بمنزلة الحال والوصف صح

ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة
التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه
سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص ش وكم اسم للعدد

الواقع ش في باب الطلاق اما مذكور كقولك انت طالق واحدة او
ثنتين او ثلثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق
واحدة م فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشاء ش
لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان
تطلق ما شاءت في العدد بشرط نية الزوج وتتقيد بالمجلس لانه تمليك
والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هنا ليست باستفهامية و
لا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكأنه
قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها كان للشرط فكذا
ما في معناها م وحيث واين اسمان للمكان ش المبهم م فاذا
قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشاء
ش لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية
في الطلاق م ويتوقف مشيتها على المجلس ش فيقتصر عليه فان قلت
اذا الغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي في الحال كما في
قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلنا
هما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام وتضمن قوله ان شئت و
المجاز اولى من الالغاء م بخلاف اذا ومتى ش يعني اذا قال انت طالق
اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم لم
يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى
الظرفية مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان

وردّ بأن مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة وعن هذا قلنا مطلق الظرف
ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون
مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له
م والجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند
الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر س الجمع المذكور في بحث
الحروف فلان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حروف ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل
لان كل علامة تختص بنوع وضعا عند الاطلاق محمول على حقيقته
ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله
تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن
في الحكم تبعا للذكور عادة اهل اللسان سبب ورود الاية ان النساء
شكون الى رسول الله فقلن ما بال الله لم يذكر في القرآن والتمس التخصيص
بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن
كما على الرجال فانزل الله هذه الاية لتطييب قلوبهن والجواب عن قولهم
يلزم الجمع بانهم جعلوا المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على
المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز م وان ذكر س الجمع م بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة
حتى قال في السير الكبير س مجاز م اذا قال س المستامن م آمنوني على بني محمد
وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي

لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا
الامان لهن واما الصريح س وهو في اللغة الظهور يسمى القصر صرحا
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح م فما ظهر س
اي لفظ ظهر م المراد به ظهورا بينا س اي تاما احترز به عن الظاهر
لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قبل التامل فيه وقيد الاستعمال
ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالسياق والقرائن لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لانه لا مورد للقسمة عليه
لان هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال م حقيقة كان س الصريح
م او مجازا س لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال ولا
يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين ومثال المجاز منه كقوله لا اكل من هذه
الحنطة م كقوله انت حر وانت طالق س مثال الحقيقة فانهما
حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما فيجوز ان
يكون كل واحد منهما مثال الحقيقة والمجاز باعتبار لانهما مجازان لغويان
في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك وهما صريحان
في ذلك لكثرة التعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا ويمكن
هذا ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز م وحكمه س اي حكم الصريح
م تعلق الحكم بعين الكلام س اي بنفس الكلام والصريح م وقيامه
مقام معناه س المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل
كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل

شيئاً آخر م حتى استغنى عن العزيمة س اى عن النية ولا ينظر الى ان
المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فانه صريح
حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق حتى اذا اضاف العتاق
او الطلاق الى المحل فباى وجه اضاف يعنى بصيغة النداء كقوله
يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر وكذا واراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت حر او انت طالق يطلق ويعتق نواه او لم
ينو نعم لو اراد في انت طالق انه طالق حقيقة العقيل صدق ديانة
لا قضاء وفي القنية امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرا
علي فقراها يطلق قولها هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى
عن العزيمة م واما الكناية فما استتر المراد به س اى بالاستعمال
م ولا يفهم الا بقرينة س يعنى الكناية غير معلومة المراد ابتداء ما لم
ينضم اليه قرينة بخلاف الخفى فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض
غير الصيغة م حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير س كهاء المتكلم
وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا يتميز بين اسم واسم الا
بقرينة ينضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال
وقد شرط فيها الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها
المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم
زيد مثلا يكنى عنه بما هو كما يكنى بابي فلان لا انها كنايات قبل
الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمير بعد الاستعمال

يصير معارف ولهذا قيل الضمير اعرف المعارف فكيف يكون المراد
منها مستترا بالاستعمال قلت حاله بالاستعمال مستتر ايضا لانه
يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تامل م
وحكمها ان لا يجب العمل س احكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي
بها م الا بالنية س اى نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت
الحكم بها ما لم يزل ذلك الاستتار وما يقوم مقامها في دلالة الحال
م وكنايات الطلاق س كبائن وحرام ونحوهما م سميت بها س اى
بالكنايات م مجازا س هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الا
لفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر ههنا
هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ
الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد
لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة
عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام
المحل فاستعير لها لفظ الكناية م حتى كانت بواين س فصار
الطلاق البائن وفقا بموجب الكلام ونفسه من غير ان يجعل انت بائن
كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول انا ربما ان مفهوماتها اللغوية
غير مستترة وهذا لا ينافي في الكناية لانها باعتبار استتار المراد
لا باعتبار المدلول الوضعي وان ربما بما اراد المتكلم بها ظاهر
لا استتار فيه ثم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة

المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل وغيره
فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها وهذا مبني على تفسير
الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى
هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد
معناه لكن لا لذاته لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد
معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد
بالبائن هنا معناه الحقيقي لم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم
الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فيطلق المرأة
على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد
في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية
كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا في قولنا
طويل النجاد كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد لمن
ابن ليلزم الطلاق بصفة البينونة الا في اعتدي واستبرئي رحمك
وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه
الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كانت
رواجع امالها في اعتدي فلان العد يحتمل الدراهم وعد الاقراء والمراد
مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق فجعلناك

وا النسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف فيوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر وكذا العكس كما في المجاز المتعارف صح

وكان الظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن صح

والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف البائن
وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال
قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله
اعتدي مجازا اعني كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان
قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب
بمنزلة علة غائية فيحقق اصالته وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق
الاعتداد قلت الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة
يجب على ام الولد في غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة او
يثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي في باب الاضمار ان معنى اعتدي لاني طلقتك
ففي المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق
ولا يجب العدة واما استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون
للولد وان يكون لزوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء و
المباحث المذكورة في اعتدي يثبت ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل
نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق
يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم
يجعلوه بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل

او الحاولا ننا قل هو ثلث قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا
اذا اعربها لواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها
وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب
يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية
وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عليه مشايخنا بل الحمل على الاختلاف
لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع
الى العامة عليه والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية
قصور عن البيان لانها يتوقف في افادة المقصود على قرينة
وظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب
الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من
قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف فلا تنبت بصريح
بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكحتها او زنيت بها واما الاستدلال
وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا
احس بالدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس هو المراد
ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس
من اقسام الكتاب لكنه لما يفد الاقسام يحونه عنه منها بعبارة
النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ التي الدالة

بكل واحدة بالنصب والرفع او السكون يحتمل
هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل ان يكون
نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة
حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل
ايضا صفة للمرأة بان يقال انت كنت واحدة
في الجمال اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة
بان يقال انت واحدة في كثرة المال او ان يكون نعتا
للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات
واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا
لا يكون انت واحدة من الكناية صح صح

فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال
له رجل اخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل
مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب
العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي
في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا
المحل غير قابل يكون نسبة لا اكمل الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت
في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة صح

اما الاستدلال بعبارة النص

على المعاني عبارات لانها يفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص
من يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون
اثبات الحكم بنفس الالفاظ استدلالا بعبارة النص المتقدم وهو ما
ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد وهو
اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير
المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام وان العمل بما سيق الكلام له عمل
بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص
حيث انه عمل بما ليس بظاهر من وجه والاولى ان يقال هو العمل بما سيق
له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى المراد بالنص ليس
ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام وتعريفا بالاعم وذلك
غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من الكتاب والسنة
قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك
احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مستدلا
بعبارة النص كان صوابا مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلنا الكلام
وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من
المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا بالذات او بالعرض بان يتوقف
عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما
ثبت بنظمه اي بتركيبه وغير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت

علا
وانما اطلق النص على كلها ما كان من الكتاب
والسنة اعتبارا للغالب فان غالب
ما ورد منهما نص وهذا هو المراد
هنا لا النص صح

اما الاستدلال باشارة النص

بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء
فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته
بالشرع لا باللغة م لكنه ش اي ما ثبت بنظمه م غير مقصود ولا
سيق النص له ش اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار
اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توخيا
لمرتبي الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص م
وليس بظاهر من كل وجه ش ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء الكلام
يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث
يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى
زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه
لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء و
لا يدرك صريحا بل اشارة كما قصد بالنظر الى شيء يقابله فراه وراى
مع ذلك غيره بما يليه باطراف العين من غير قصد لما يقابله فهو
المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق
الاشارة تبعا لا قصدا م وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له ش
اي على الذي ولد له وهو الاب م رزقهن ش اي الطعام والادام
م وكسوتهن ش اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات
وهو الظاهر بدليل ما قبل الاية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات

والمراد ايجاب الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد
منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث
لا يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها ويستوجب على
الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي
يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك
وجب بالنكاح م سيق الكلام لاثبات النفقة ش اي لايجاب اصل
النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة
النص م وفيه ش اي في ذكر المولود له دون الوالد م اشارة
الى ان النسب الى الاباء ش لان اللام للاختصاص ولا يظهر الولد مختصا
ونفي الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو
كان الاب قرشيا والام عجمية يكون الولد قرشيا والى ان للاب
حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان
الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه
النسبة م وهما ش اي العبارة والاشارة م سواء في ايجاب الحكم
ش اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشارة به الى انه
يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية و
الاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية م الا ان الاول ش اي العبارة
ولم يقل الاولى اعتبارا للقسم م احق عند التعارض ش من الاشارة
لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق فيكون ارجح لكونه

مقصودًا في الكلام ومثال التعارض قوله عليه السلام في النساء
انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال عليه
السلام تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اى نصفها لا تصوم و
لا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر
الحيض خمسة عشر يومًا كما قاله الشافعي وهو معارض بما روي عن
النبي عليه السلام وانه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام
وهو عبارة يرجح على الاشارة ولاشارة عموم كما للعبارة
س يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة في حق انها ثابت
بصيغة الكلام فيكون عامًا قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة
قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب
جاريته وان كان للاب يستلزم ان يكون الولد واموال الولد ملكًا
للاب ومختصًا به واما الثابت بدلالة النص فثابت بمعنى النص
لغة س نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت
بسبب معنى لغوي للمراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة
من غير استنباط والمعنى الذي يوجبه ظاهر التكلم فان ذلك
من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام
من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعًا من حيث ان الحكم
ثبت بمعنى في النص سميناه عبارة النص واشارته ومن حيث
ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة وقياسًا خرج بقوله

اما الثابت بدلالة النص

فانه اذا قيل اضرب فلانًا يفهم منه لغة ايصال
الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهي
استعمال الة التاديب في محل صالح للايقاع
عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربًا حتى
لو حلف لا يضرب امراته فضربها بعد الموت
لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنثًا يحنث
لوجود الايلام فان قيل لو اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعًا بين الحقيقة والمجاز
او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة بجعله من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه
لو اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود

بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف
لان الاقتضاء ثابت شرعًا والمحذوف ثابت عقلًا م لا اجتهادًا س
تاكيد بقوله لغة م كالنهي عن التافيف س وهو تلفظ كلمة اف
والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى
م يوقف به س اى بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي
م على حرمة الضرب بدون الاجتهاد س لان المقصود من الصيغة
لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضربها فضربها
بعد موتها لا يحنث ولو خنقها او مد شعرها يحنث لحصول
الايلام وقال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة
بمعنى النهي عن التافيف للعلوم منه لغة دون اجتهادا كان
اولى ليكون مثالا تامًا ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن
ان يقال لما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى
وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين فان الحكم
النص قياس جلي لوجود اركان وهو الاصل كالتافيف والفرع
كالضرب والعلة الجامع كالاذى وانما سمي قياسًا جليًا لظهور المعنى
الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس ولم يشرط
في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة حرمة الضرب بحرمة التافيف
وهذا النوع كان ثابتًا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء
على صحة الاحتجاج به نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول

الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا
يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك فما يعمى
نادغاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها فما صحته
بل المعنى الموجب يفهم رايا وهو في سبيل القياس الا ان القياس لما
لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه
بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرف كل احد راء ولكن
اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من قال الاعم
ان وجوب الكفارة لاجل فساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل
والصوم و والثابت بهما كالثابت بالاشارة س في ثبات ان
كلا منهما يوجب الحكم قطعا و الا عند التعارض س بالاشارة
تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة
لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة
سالما والمعارضة فترجح مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب
الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر
فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب
الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو وجبنا
الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت

المراد

المراد جزاء الاخرة والاحكام فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل فوجب الجزاء المضاف الى الفاعل هو
جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص
الوارد فيه ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
في كونه قطعيا مضافا الى النص و صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص دون القياس س لان الثابت بالقياس ثابت بالراي
وفيه شبهة والحدود تندري بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت
لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي تدرك علته بالراي و
اما اذا كانت منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا
الفرق المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام والبزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا
والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت
عن عمر الدين المابرد غني وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال
عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وح لا يظهر
فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة و
من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود
والكفارات ح لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال
اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان
فانه روي ان ماعزا محصنا فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى و

لان الحدود والكفارات شرعت جزاء
على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل
للراى في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة
ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها
بالقياس الذي مبناه على الراى صح صح

وهو مخصوص لا انه ما غير ثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر
لان الحكم في غيرها غير ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري
في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه قال لا وان لو جم حق على من
زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع
على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام الكفارة وذلك
لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فيجب على
غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد
فان قلت لا نم الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل بالافطار
بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه
الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي
لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس
لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله تائبا والتوبة دافعة للذنب
ومع هذا اوجب النبي عليه السلام عليه الكفارة غير معقول المعنى
فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع
متى عين لدفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم يكفها التوبة
وحدها ولئن سلمنا انه غير معقول ولكن لا نثبتها بالقياس بل
بالدلالة وبينهما فرق م والثابت به س اي بقسم دلالة م
النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له س لان العموم من اوصاف

اللفظ

اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى اللغوي فلان معنى النص اذا ثبت علة يحتمل ان يكون غير
علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع
النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومع وجود هذا الوصف
لا حكم لم يكن علة الحرمة فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا
تناقض م واما الثابت باقتضاء النص س اي بمقتضاه اعلم ان
النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه
فهنا اربعة امور المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك
الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من
الثابت هنا م فما لم يعمل س اي حكم لم يعمل النص في اثباته م
الا بشرط تقدمه عليه س اي على النص م فان ذلك س اي الشرط
هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه
م او اقتضاء النص لصحة ما تناوله س اي لصحة معنى تناوله
النص م فصار هذا س اي الثابت م مضافا الى النص بواسطة المقتضى
س بالفتح بمعنى المفعول لان الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص
والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت
الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصح
قوله بشرط تقدمه على الاضافة والتنوين في تقدمه عوض عن المضاف
اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائدا الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين

اما الثابت باقتضاء النص

الى الثابت وقوله والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه
بدل عن الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى التعليل تسميته بهذا الاسم
او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء في فصار دليلا على كونه نتيجة
للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم
يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص قلت
لان المقسم الى الاربعة المذكورة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء
النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف
الحكم يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس
فما ذكرناه هو اقيد م وعلامته س اي علامة المقتضى م ان يصح به
س اي بالمقتضى م المذكور س يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم م ولا يلغى
عند ظهوره س اي ظهور المقتضى يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله و
اعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله م بخلاف المحذوف س
فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى
المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية
فاذا خرج بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب
الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما راوا في بعض افراده نوع
عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام
قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف فان الاول

فكقولك

كقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق
عبدي وهو تغير واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد
تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر
الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة
ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله
طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك
ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق والكلام ان
ينبئ عن معنى في احدهما او جزء فصار المصدر مذكورا لغة
ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضي
مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف
فالاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف فالمراد هو المحذوف
لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف
قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل
غير المنطوق منطوقا ليصح المنطوق وانه شامل للمحذوف م ومثاله س المشهور
الامر بالتحرير للتكفير س كقوله اعتق عبدك عني بالف م مقتضى
س خبر مبتدأ محذوف فانه هو مقتضي للملك ولم يذكر اي ولم
يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع و

والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع
متقدماً على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطاً
كان تبعاً للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط
نفسه اظهاراً للتبعية كالعبد يصير مقيماً بنية الاقامة من المولى
حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية
والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق
الابق ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبياً ماذوناً
لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا
قال ابو يوسف رحمه الله فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير
شيء فاعتقه يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت
الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر
بالاقتضاء ان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعاً
والقبول ايضاً قول اعتبر شرعاً فيكون من جنسه فيصح ان يسقط
شرعاً تصحيحاً لكلام آخر فاما القبض ففعل حتى لا يجوز ان يسقط
اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنس
القول فان الفعل ولا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه ومن
شرط الاقتضاء ان لا يصير الثابت به بل بذكر المقتضي بحسب اللغة
لو صرح به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقه لم يكن

فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضاً للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التلف صح

عن الامر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق
عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكاً لك ثم صار ملكاً بالف
عني وبه تبين ان اللفظ يرتبط بالتمليك لا بالاعتاق م والثابت
ش اي اقتضاء النص م كالثابت بدلالة النص ش في كونه مضافاً
الى النص ومقدماً على القياس م الا عند التعارض ش فيكون الثابت
بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فلا ضرورة والثابت بالمقتضى
ضروري يثبت لتصحيح الكلام شرعاً للحاجة الى اثبات الحكم وهو عدم
فيما وراء الضرورة فيكون الاول قوياً وما وجد تعارض المقتضي
والدلالة مثال ولا حاجة الى ذلك لان ايراد المثال للمبالغة في الا
يضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما
مثالاً فقال اذا باع عبداً واخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم
قال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز
البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء
ما باعه باقل مما باع مثل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والا
قتضاء يدل على الجواز فيرجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل
ان يقول لا نسلم المعارضة لان من شرطها تساوي الحجتين ولا
تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضي كلام واحد والدلالة ثابتة
بالاثار فانهما يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة
ليس لترجح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع بان يقال

المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع قبلت
لا يجوز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة بعض
آخر فلا يكون هنا نظر امتعارضهما م ولا عموم له ش اي للمقتضي
م عندنا ش لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا
يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
الى اثبات صفة العموم فان قوله ان اكلت يدل على المصدر والاكل
لا يكون بدون الماكول فيثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها
قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عني
واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان المقتضي فيه هو البيع
المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم و
غير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار
ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة
النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من
كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا
ان يكون في قبول العموم مثل النص م حتى اذا قال ان اكلت فعبدي
حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ش ديانة ولا قضاء
هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله
ان اكلت طعاما حيث يصح فيه التخصيص فلان النكرة وقعت

في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر نكرة لان ذكر الفعل مذكور لغة وهو
نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال
على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله
لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيصها بالنية
اعلم ان مراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضي على قول من شرط فيه ان
يكون او شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد
من الشرع الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت بتصحيح الكلام شرعا
او عقلا لكن يبعد الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف
ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية م وكذا اذا قال انت
طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح ش هذا عطف على قوله حتى
اذا قال الشافعي يقع ما نوى في الثلث او الثنتين لان طالقا يدل على
الطلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث
ونحن نقول نعم ان طالق يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر
قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على طلاق قايم بالوصف
وهنا وصفت المراءة بالطالقية فيدل على طلاق قايم بها لا على
طلاق قايم بالزوج وهو بمعنى التطليق واما التطليق امر شرعي
ثبت ضرورة ان اتصاف المراءة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك

فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا
دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في
الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان
الماضي الا ان الشرع استصحح هذا الكلام وصدرا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة م بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين ش حيث يصح نية
الثلث فيهما م على اختلاف التخريج ش اما عند الشافعي فلكونه ثابتا
لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو
الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري
وان لم يكن عاما على ما عرفته من المصدر الثابت في ضمن الفعل لغة
فان قلت لم لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار
العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ و
اما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين حقيقية
وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمله لفظه فيصح

فصل

م التنصيص على الشيء باسمه العلم ش والمراد به ما يدل على الذات
لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم م يدل على الخصوص عند
البعض ش وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم
يدل على ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم له فما عداه منفيا
ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت مخالفا

فصل

المنطوق

للمنطوق في الحكم وله شرايط عند القايلين به وهي ان لا يظهر
اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساوا
ته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته
له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا
خرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان العادة جرت كون الربائب في حجورهم فلا يدل على
نفي الحكم عما عداها ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو
ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة
زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم
السوم م كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم
وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء ش معنى الاكسال ان يجامع
الرجل امراته ولا ينزل المني وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم
يدل على الخصوص لما فهموا ذلك م وعندنا لا يدل عليه ش والا
يلزم الكفر في قول محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس
رسول الله م سواء كان مقرونا بالعدد ش كقوله عليه السلام
خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه م
او لم يكن ش وفيه رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال
اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لانه في اثبات الحكم

ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه الصلوة والسلام
مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصدق نبوته
لانه عم اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة صح

في غيره ابطال للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابنا ان الحكم في غير
المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك
ابطالا للعدد المنصوص م لان النص لم يتناوله س اي ما وراء
المنصوص م فكيف يوجب نفيا او اثباتا س اي لا يمكن ان يثبت
فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات فاما الجواب عن قولهم لو لم يجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد
في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد م
والاستدلال منهم س اي من الانصار م بحرف الاستغراق س
هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم على الماء
بلام المعرفة المستغرقة للجنس عنده والمعهود لا يدل على التنصيص
وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك
يوجب الحصر اتفاقا م وعندنا هو كذلك س اي هذا الكلام موجب
الاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المني
م فيما يتعلق بعين الماء س اي في الغسل الذي يتعلق بخروج المني وقضاء
الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا
ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال م غير ان الماء يثبت عيانا
مرة وطورا س يعني مرة اخرى م دلالة س يعني في صورة الاكسال
الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول

وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص
والنذر على قوله عليه الصلوة والسلام ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق
لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين
فان قلت استدلال اهل السنة على رؤية الله
تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون اذ الكفار خصصوا بالحجب فلا يكون
المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب
قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحينئذ لا اعتداد لامر خارج
لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه
الاية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم
فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب
في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب
كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال
قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب
نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية
قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب
الاخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع
من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن
للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ لم يدل
فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول فانه
اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة
لم يدركها صح صح

عند فقدان الوصف المعلق عليه الحكم ابتداء
ثم العدم الذي في النص ايضا بقاء على العدم الاصلي صح

الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه م والحكم اذا اضيف الى مسمى
بوصف خاص س اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده
بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد م
او علق بشرط كان دليلا على نفيه س اي نفي الحكم م عند عدم
الوصف والشرط عند الشافعي س فانه جعل عدم الحكم مضافا
الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل
التعليق م حتى لم يجوز س هذا تفريع لقول الشافعي م نكاح
الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط
والوصف المذكورين في النص س وهو قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة
من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق نكاح الامة المؤمنة
بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات وجب لذلك عدم جواز
نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وان نكاح الامة
الكتابية لفوات الوصف م وحاصله س اي حاصل ما قال الشافعي
م انه الحق الوصف بالشرط س في كونه موجبا للعدم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت
طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار
فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق

ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة
فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط م واعتبر ش الشافعي رح م
التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ش فان قوله ان
دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد
ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت
حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون
انعقاد السبب لا غيره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر
في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو
السقوط ابطل م حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ش
هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم
دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق ولا العتاق
عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر و
لا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق م وجوز ش الشافعي هذا معطوف
على قوله ابطل م التكفير بالمال ش في كفارة اليمين بان اعتق رقبة
او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة
ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا
م قبل الحنث ش لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال

لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه تابعا
نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط عمل في
الوجوب منتفيا فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه
جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا
لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قيل
هذا ليس من التعليق في الشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه
جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق او لا
الشرط اولا والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك
على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل
التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون
اولا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع
بخلاف القياس نظرا بمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط
داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب
لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما
من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على
السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل
ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يعلق شيء معدوم يتصور
وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند
وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء

وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان م وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا لان الايجاب ش وهو قوله انت طالق م لا يتحقق
الا بركنه ش وهو ان يكون صادرا من الاهل م ولا يتصل الا بمحله
ش وهو الملك م وههنا ش اي في تعليق الطلاق والعتاق
بالملك م الشرط حال بينه وبين المحل ش لان الشرط تصرف من المتكلم
يؤثر فيما فيه اختيار للمتكلم وهو التعليق دون وقوع الطلاق
لانه يجري بعد التعليق ويجعل الشرط مانعا في وصول التطليق
الى المحل م فبقي عن هذا فاليمين بدون الاتصال الى المحل لا ينعقد
سببا ش فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله
ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال للاجنبية انت طالق قلت
لما كان الشرط رجاء الوصول كان كلاما صحيحا في الحال لان يكون سببا
حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول يشكل بتعليق الطلاق
والعتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب
امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها
فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال
لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد
ان يبين سبب عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة
مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان حمل المطلق

عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبقى على
العدم الاصلي لا اثر للشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف يظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما
شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا وعنده يجوز وفي ان
السبب لا ينعقد سببا عند الشرط عندنا وهنا قبل المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق
العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق
ولو تنجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تنجزه لعدم
اعتبار كلامه وما قلناه انه تنجيز كون في كلام صحيح شرعا باعتبار
وجود المحل عند وجود الشرط م والمطلق ش وهو ما لم يكن
موصوفا بصفة على حدة كرقبة مؤمنة وهي مقيدة م يحمل على
المقيد وان كانا في حادثتين ش او حادثة واحدة كما حمل قوله
عليه السلام في خمس من الابل زكوة على قوله عليه السلام في خمس
من الابل السائمة زكوة م عند الشافعي ش لان المطلق ساكت
كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر وكان المقيد قاضيا عليه اعلم انهما اما
ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم و الحكم اما ان يتحد
والحادثة وتعددا او يتحد الحكم وتتعدد الحادثة وبالعكس
فهذه خمسة اقسام قسم منها يحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا
في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق

وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها
القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم فذهب بعض اصحابنا الى
وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص
وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب
بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت
الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده فان قلت
على ما ذكرت فالمذاهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه
قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على الاطلاق على ما ذكرت بل اذا
لم يكن متعددا قلت تمثيله بقوله م مثل كفارة القتل س
فانها مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة م
وسائر الكفارات س ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها
غير مقيدة بالايمان فيه شيرة الى اتحاد الحكم م لان قيد الايمان
س هذا تعليل من قال بالحمل في حادثتين بالقياس م زيادة
وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه س اي نفي الحكم
عند عدم الوصف م في المنصوص س اي في كفارة القتل الما
من اصله م وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد س من حيث
ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر كما جعل تقييد
الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في
كونهما م طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في القتل س هذا

اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في
كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب
بقوله م لان التفاوت ثابت باسم العلم س وهو عشرة مساكين
م وهو س اي التنصيص باسم العلم م لا يوجب الا الوجود س اي وجود
الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه
واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان
تعديته للعدم ومحال نص الطعام باليمين لان الطعام والظهار ثابتان
في القتل فاحد قولي الشافعي م وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كان في حادثة س وهذا شبه الجناية لا يحمل في حادثتين بالطريق
الاولى م لامكان العمل بهما س اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون [illegible]
مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد
ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في اخر
م الا ان يكونا في حكم واحد س استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل
المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان
العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة م مثل صوم كفارة اليمين
س ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن
مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات م لان الحكم وهو الصوم
لا يقبل وصفين متضادين س التتابع وعدمه م واذا ثبت
تقييده بطل الاطلاق س حمله على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة

حتى جازت الزيادة على كتاب الله تعالى فان قلت قال المص متضادان
والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد قلت
اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة
العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القران
التواتر قلت يحتمل انه كان قرانا انساه الله على القلوب نسخا
لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود م وفي صدقة الفطر
ورد النصان س وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
وقوله عليه السلام ادوا من كل حر وعبد مسلمين م في السبب ولا تنافي
في الاسباب س ويجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك
فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما م فوجب الجمع س بين النصين والعمل
بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء
المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة
فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب كما قيل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد
بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهارا لكون التتابع
مستحبا م ولا نم ان القيد بمعنى الشرط س هذا جواب عن الشافعي
يعني ان قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم
على الاطلاق لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد
واقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط م ولئن كان

س اى سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط م فلا نم انه يوجب النفي س
اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان العدم ليس بحكم شرعي لان
الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل
الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر
عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل م ولئن
كان س اى وان سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال به م
فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة س بين الاصل
والفرع م وليس كذلك س اى مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب
والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل م فان
القتل اعظم الكباير س وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت
لا نم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل
العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفا
وت بينهما ثبت بين القتل واليمين المعقودة ولقائل ان يقول
لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم انه يلزم من
لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة
والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام خمس من الكباير وعد منها
القتل من غير فصل واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير
والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشيا
الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير

والصوم والأضحية ومع وجود الفارق يبطل القياس م وأما
قيد الإسامة ش هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو أنكم جعلتم
قيد الإسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وجعلتم
المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الإبل زكوة على المقيد
وهو قوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة زكوة م والعدالة
ش في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للإطلاق
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم م فلم يوجب النفي
ش أي نفي الجواز بدون القيد م لكن السنة المعروفة في إبطال الزكوة
عن العوامل والحوامل ش وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل و
الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة أي زكوة م أوجب نسخ الإطلاق
ش أي إطلاق قوله عليه السلام في خمس من الإبل شاة م والأمر
بالتثبت ش أي التوقف م في نبأ الفاسق ش أي خبره وهو قوله
تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أي
اطلبوا بيان الأمر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله م
أوجب نسخ الإطلاق ش أي قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فإن قلت إن أراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي
تأخر الناسخ وهو غير معلوم وإن أراد غيره فليس بمعهود قلت إن ادعى
أنه غير معلوم لك فمسلم وجهلك لا يضرنا وإن ادعيت أنه غير
معلوم مطلقا فممنوع لأن علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم أنه ممنوع

فذلك أنهم عزوا اتاخبره م وقيل إن القران في النظم ش أي
الجمع بين الكلامين بحرف الواو م يوجب القران في الحكم ش لأن
رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة
في غاية الطول م فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة
ش في قوله تعالى تسامح ولعله إنما رضي بذلك لأن غرضه
تمشيته وهذا المقدار كاف في ذلك عرفه المحققون بأنه خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج جماعة أفاد
العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والنفخ في الجرعوت
والله فإن قلت إن المعنى ولا لفظة السنة إنما كان يشتمل الأ
نح لا يصح إثبات الأوسا والأربعة فيها ويمكن أن يقال المراد
من السنة الحديث بطريق ذكر الكل وإرادة الجزء م كنقل القرآن
والصلوات الخمس ش وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان
أولى لأنه مثل المتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف
لأن اتصال القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله م فإنه يوجب
علم اليقين كالعيان ش كما يوجبه الحس م وقال قوم من المعتزلة إنه
يوجب علم طمأنينة يعني علما يترجح جانب الصدق وتطمئن إليه
القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لأن الأنبياء
ومعجزاتهم لا يثبت إلا بالمتواتر فلا يثبت العلم بثبوتهم وهذا
كفر من جامع الأسرار م علما ضروريا ش قال فخر الدين الرازي

في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن اليقين لكل
عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام والظاهر من علمه
بصحة تلك الاسناد انه والتمسك بالدليل الخفي مع وجود
الظاهر غير جائز فيثبت ان حصول العلم به ضروري والتشكيك
في الضروريات باطل اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء
الى مراده فهم كما فعلوا مثل ذلك في العطف م او يكون اتصاله
فيه شبهة صورة س اي وجنبة الخارج من حيث الاعتقاد
كالمشهور م وهو س اي ذلك الخبر المشهور م ما كان من الآحاد
في الاصل س اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة م ثم انتشر
حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم س اي ذلك
القوم م القرن الثاني ومن بعدهم س يعني القرن الثالث والا اعتبار
والانتشار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي
بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى
مشهورة م وانه يوجب علم الطمأنينة س وانه دون المتواتر
فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص
وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم
لان الامة لما تلقتهم بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين
كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر
لخروج روايته عن العدد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع

من رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور
لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر م او يكون
اتصاله فيه شبهة صورة ومعنى س اما صورة فلان اتصالها بالرسول
لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول م كخبر
الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة
للعدد فيه س اي في خبر الواحد م بعد ان يكون دون المشهور
والمتواتر س وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده
كان معتبرا عنده ردا لقول من توقف وقال تقبل خبر الاثنين دون
الواحد روي ان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده
حتى سأل ابا بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا مثل قول ذي اليدين
فقيل والجواب ان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم به البلوى
وغيره من الصحابة كانوا اولى بالتذكير للنبي عليه السلام وظن
النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لم يقبل
م وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب س وهو قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل
طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع
اليهم و الثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا
يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا وجب ههنا وجب مطلقا

إذا قابل بالفضل م والسنة ش وهي ما روي أن النبي عليه السلام
قبل خبر بريرة في الصدقة فقال للناس هل بقولها صدقة وبعث عليا
ومعاذا إلى اليمن ودحية الكلبي إلى قيصر بكتابه يدعوا إلى الإسلام
ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فإن قلت هذا
الكلام وقع في تثبيت قبول أخبار الآحاد وأخبار الآحاد فكيف
جعلته أصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما روي في الأمة
وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج في تثبيت قبول خبر الواحد م والإجماع
ش وهو أن الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج أبو بكر رضي
الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام الأئمة من قريش فقبلوه من
غير إنكار وعلى هذا جرت سنة التابعين وأجمعوا على قبول خبر
الواحد في أمور الدين مثل الأخبار بطهارة الماء ونجاسته م والمعقول
ش وهو أن المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت
الأحكام م وقيل لا عمل إلا عن علم ش وهذا مذهب أهل الحديث منهم
أحمد بن حنبل م بالنص ش وهو قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم
أي لا تتبع ما لا علم لك م فلا يوجب ش خبر الواحد م العمل ش
لأنه لا يوجب العلم م أو يوجب العلم لانتفاء اللازم ش هذا
تعليل لقوله لا عمل إلا عن علم يعني إذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي
الملزوم وهو العمل م أو لثبوت الملزوم ش هذا تعليل لقوله
أو يوجب العلم يعني كما ثبت الملزوم وهو العمل بإجماع الصحابة يثبت

اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب
عن الآية أنه لا نسلم أن المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد
المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من أصول الدين وفروعه
م والمراد بالفقه من عرف بالفقه والنظر في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة ش جمع عبدل لأن من العرب من يقول في عبد
عبدل فهو من يجد بدلا وجمع عبد وصفا كالنساء للمرأة كذا في الا
فليدعوهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم
ممن اشتهر بالفقه م كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك
ش فإنه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي أن ابن عباس
لما سمع أبا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا
الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا أن الخبر يقين بأصله لأنه
قول الرسول وإنما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت
الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل بأصله ووصفه إذ كل
وصف يحتمل أن يكون علة فكان الأخذ بما ليس فيه شبهة أولى
وروي أن عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال
صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف
القياس لا يقبل وهذا القول بإطلاقه قبيح وأنا أجل منزلته
عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه م وإن عرف ش

الراوي م بالعدالة دون الفقه ش اي يكون قليل الفقه كانس
وابي هريرة رضي الله عنهما وسلمان وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة
مع رسول الله ولم يكن من اهل الاجتهاد م وان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك ش الحديث م الا بالضرورة ش يعني
الا بسبب انسداد باب الراي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه ان الخبر عن
النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا
فيهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه بالعبارة فاذا قصر فهمه
لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة زائدة
يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة
انسداد باب الراي لانه اذا انسد باب الراي من كل وجه صار ناسخا
للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي
وجوب العمل بالقياس وللحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره
كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت على حجيته م
كحديث المصراة ش وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال
لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد
وترك الحلب مدة ليخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس
من حيث ان ضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة

فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في
ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث
انه قدر القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم
المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها
صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابو ليلى و
ابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة رحمه الله
ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا
في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على
القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج
عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكر
خي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقدم بل خبر
كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة لان تغير الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم و
الظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه
مال اكثر العلماء فلا يتغير ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث
حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان
مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان
كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانهم انما
لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل

ما أعندي عليك فنقول إن أبا هريرة لم يكن فقيها لأنه كان يفتي في
زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد
فإن قلت متى عمل بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع أن راويه
معبد الجهني وأنه غير معروف بالفقه قلت روي خبر القهقهة عن
مثل جابر وأنس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين و
لنا فيه على القياس م وإن كان ش الراوي م مجهولا ش لم يعرف إلا برواية
الحديث م بأن لم يعرف إلا بحديث أو حديثين ش ولم يعرف عدالة
ولا فقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام م كوابصة
بن معبد فإن روى عنه السلف ش وشهدوا بصحته وعملوا به
م أو اختلفوا فيه ش أي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث
معقل بن سنان فيما رواه أن ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة
ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال أرى لها مهرا
مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن سنان أشهد أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في تزويج بنت واشق مثل قضائك
فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله لموافقة قضائه قضاء رسول
الله ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول أعرابي بوال على
عقبيه وقال حسبها الميراث وإنما رده لمخالفته رأيه وهو المعقود
عليه عاد إليها سالما فلا يستوجب مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل
الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل علي رضي الله عنه القياس أولى من روايته

هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لأن الثقات من الفقهاء
المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل
لأنا لا نعرف عدالة من لم نشاهده إلا بنقل الثقات عنه وهو
موافق للقياس لأن مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب أن يتأكد
بالموت كالمسمى م أو سكتوا عن الطعن ش يعني ما بلغهم روايته
لأن سكوتهم بمنزلة ما لو قبلوه م صار كالمعروف ش يعني صار
كحديث المعروف م وإن لم يظهر من السلف إلا الرد ش بعد ما ظهر
حديثه م كان مستنكرا ش لأن أهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته
م فلا يقبل ش ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس أخبرت أن
زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي عليه السلام لها النفقة والسكنى
فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة رسولنا بقول
امرأة لا ندري أصدقت أو كذبت قال عيسى بن أبان أراد بقوله كتاب
ربنا وسنة نبينا القياس لأنه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص
لتلي النص وروي السنة وهو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق
رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء للاحتباس وذكر الطحاوي أن
وبالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال
عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى
ورد عمر كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك أحد فثبت أن هذا الحديث
منكر عندهم م وإن لم يظهر ش حديثه م في السلف فلم يقابل برد

ولا يقول بجواز العمل به س اذا لم يخالف القياس م ولا يجب س لان
الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق
القياس ولم يجب العمل به كان ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع
هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث م وانما جعل الخبر حجة بشرط
في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور س في بدن الآدمي وقيل في الرأس
وقيل في القلب م يضيء به س بذلك النور م طريق يبتدا به س
الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة
صفة طريق م من حيث ينتهي اليه س ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى
المكان م درك الحواس س يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث
ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات
م فيبتدي س اي يظهر م المطلوب للقلب فيدركه س اي المطلوب م
القلب تأمله س مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور
عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف
التي لا بد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون
الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدل الناس بوجود العالم
ان له صانعا عالما فقد يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره
اولا هو ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او مراتب
لا يمنع كون البداية منتهاء الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس

وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان
على ذلك التقدير يكون من حيث ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما
يتأتى فيما له مقدمة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ طريق العلم
به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق بان يقال العقل قوة
نفسانية يدرك بها الانسان حقائق الامور م والشرط الكامل
منه س اي من العقل م وهو عقل البالغ س ولما كان الكمال امرا خفيا
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن آفة مقامه وكمال العقل يشترط للعباد
م دون القاصر منه وهو عقل الصبي س والمعتوه والمجنون وانما شرط
كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم
لنقصان عقلهم ففي امور الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل
البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول
الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت
العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لحق المولى
لا لنقصان في العقل م والضبط س وهو في اللغة الاخذ بالجزم
وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المص وهو سماع الكلام م كما
يحق سماعه س الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على
انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء
يحق ضبطه ورعايته م ثم فهمه بمعناه الذي اريد به س لغويا
كان او شرعيا كان نعلم حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا يقضي

الماضي وهو عضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن
سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع م ببذل المجهود
له ش المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل مقدرته وجهده
ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور ومن السعي في الضبط والضمير في
له للسامع او للمسموع م ثم الثبات عليه ش اي على الحفظ م بمحافظة
حدوده ش اي احكامه بان يعمل بموجبه م ومراقبته بمذاكرته
ش والباء بمعنى مع م على اساءة الظن ش متعلق بمحذوف حال
اي مستمرا ثابتا بناء على اساءة الظن م بنفسه ش بان لا يعتمد على نفسه
اني لا انساه بل يعتقد انه اذا تركته نسيته اذ الحزم سوء الظن م
الى حين ادائه ش متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود
كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه
مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في
النقل فكيف نقل القران من لا يفهم معناه قلت نقل القران لم يثبت
في الاصل الا بانه يروي خبر الوحي وهم نقلوه بعد الضبط التام
م والعدالة وهي الاستقامة ش في السيرة والدين وضدها الفسق
م والمعتبر هنا كمالها ش اي كمال العدالة م وهو رجحان جهة الدين
والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة
سقطت عدالته ش قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها
لا يبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة واشترط

التحرز عن جميعها يستد باب الرواية روى ابن عمر رضي الله عنه عن ابيه
عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار عن الزحف واكل مال اليتيم و
عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت
الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي رضي الله
اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر م دون القاصر وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل ش بالبلوغ لانهما يحملانه على
الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا ولهذه العدالة
لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى
النفس فانه الاصل مثل العقل وانه يؤدي الى العمل بخلاف العقل
والشرع فكان عند وجود وجه فترجح الصدق في خبره
من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة م والاسلام ش انما شرط
لان الكلام في باب الدين والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام
نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام
على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة
الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط م وهو التصديق
ش اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان
او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رواية

المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال
تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم حصول الاذعان
لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك
من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان بمعان قلت فح يكون التصديق
من الكيفيات دون الانفعال الاختيارية وكيف يصح الامر بالايمان
قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك
الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن م والاقرار
بالله تعالى كما هو س واقع م وباسمائه س المراد من الاسم ما يدل على الذات
مع الصفة كالرحمن والرحيم م وصفاته س من العلم والقدرة وسائر صفات
الكمال م وقبول احكامه س اي الاعتقاد بها م وشرايعه س وهي اعم
من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص م والشرط فيه البيان اجمالا
كما ذكرنا س يعني الذي هو شرط في قبول روايته وهو ان يعبر بهذه الاشياء
ويثبتها على وجه الاجمال بان يقول ان الله تعالى واحد عالم قادر حي وغيره
ذلك ما قال بعض المشايخ من توصيف الله باسمائه على الاجمال لا يكفي
ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد
من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة
قال في الجامع الكبير اذا بلغت فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها
تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم

بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها
وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق لا يقدرون
على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام من بدو المجمل
حيث جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلال فقال
له عليه السلام واتشهد ان لا اله الا الله وتشهد ان محمدا رسول الله
قال نعم قال عليه السلام يا بلال اذن في الناس ان تصوموا غدا وقبل الايمان
على الاجمال سيله مجرئيل قال القاآني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين
على اثبات الصفات مما يتعلق بالايمان وكفر على انه قوله وباسمائه
ينافي ذلك الاتفاق ولعل حديث الاعرابي م وكهذا س اي مثل
ان الشرط المذكور شرط في الراوي م لا يقبل خبر الكافر والفاسق س لعدم
العدالة م والصبي والمعتوه س لعدم كمال العقل م والذي اشتدت
غفلته س لعدم الضبط وان وافق القياس قبل خبر الاعمى والمحدود
في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل
شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر فاما الاعمى فلان الشرط
في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى
اما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
وبالرق ينعدم الولاية وبالانوثة ينتقص واما المحدود في القذف
فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب
المحدود في القذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب من الفسق

والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله
فانه لا يقبل روايته ابدا كذا في كتاب معرفة انواع الحديث م والثاني
س اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن م في الانقطاع
وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار س وهو ان يترك
الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله كذا وهو اي المرسل
اربعة اقسام والاقسام م انه ان كان من الصحابي س يعني لو كان المرسل صحابيا
م فمقبول بالاجماع س لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهر
امرهم السماع من النبي عليه السلام ونحن نعلم انه مرسل قلت باخبارهم
انهم لم يسمعوه من النبي عليه السلام وان بينهم وبينه رجلا م ومن القرن
الثاني والثالث س هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما
ارسله القرن الثاني والثالث م وكذلك س يعني حجة م وعندنا س
ومالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او
موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة او اشتراك في رسالة
عدلين بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر
محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجرح بالقدح
وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا قلنا
ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن
بشير وغيرهم من احاديث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي
عليه السلام فان الغزالي قال ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن

احدا نكارا وتفحص انهم رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في ان
مراسيل الصحابة مقبولة وليس كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي
والتابعي لان عدالتهم ثبت بشهادة النبي عليه السلام فان قلت لا
الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل
لا بأس ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل
الاجتهادية وهذا اجماع ظني الدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال
من لو اسند الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن
به الكذب على رسول الله اولى والراوي اذا عزيت عدالته سقط عن
السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل
ما لم يستبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت رسول الله سمعته
من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا
فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله م وارسال من دونهم اي
س يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث م كذلك
عند الكرخي س يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة هي
العدالة والضبط فهما وجدنا قبلنا م خلافا لابن ابان س لان الزمان
زمان الفسوق وفشو الكذب والبدع والشائع م والذي ارسل من وجه
واسند من وجه مقبول عند العامة س يعني عند الاكثر هذا هو القسم
الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت
لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن

يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي
عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح واسناد الآخر بمنزلة التعديل
واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح م واما الباطن فان كان
س اي الانقطاع م لنقصان في الناقل س لفوات بعض شرايط من
العدالة والاسلام والضبط والعقل م فهو على ما ذكرنا س يعني
لا يسمع خبره م وان كان بالعرض س على الاصول م بان خالف الكتاب س
كقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران م او السنة المعروفة س اي المشهورة
مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعي واليمين
على من انكر م او الحادثة س اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من
الحوادث وعمت به البلوى كما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه
السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شاع
اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما يثبت
حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه
منقطع م او اعرض الائمة من الصدر الاول س اي الصحابة مثال ما
روي ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها
الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت او مأول تاويلا بان المراد

بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة
م وكان مردودا منقطعا ايضا س اي كالذي كان الانقطاع لنقصان
في الناقل م والثالث س اي القسم الثالث في الاقسام المختصة بالسنة
م في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة س الموصول صفة محل
م فان كان س المحل م من حقوق الله تعالى س وليس بعقوبة كالعبادات
م يكون خبر الواحد فيه حجة س بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا
باخبار الاحاد وعملوا بخبر عايشة رضي الله عنها في التقاء الختانين
وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين
حتى يشهد له غيره قلنا عدم اعتباره لعلة التهمة لان الحادثة كانت
في محفل عظيم ولم يصدقه من غيره احد م وخلافا للكرخي في العقوبات
س يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده وهذا هو القسم
الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار الجصاص
يجوز لان جانب الصدق رجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا
يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينة ولا يلتفت الى
احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد فيما اتصاله بالرسول
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينة فيجوز بالنص
على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
م وان كان س المحل م من حقوق العباد س هذا هو القسم الثالث من
الاشياء محل الخبر وهو م ما فيه الزام محض س كالبيوع والاشربة والاملاك

المرسلة م ويشترط سائر شروط الاخبار ش من العقل والبلوغ والاسلام
والضبط اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا
يجتر بشهادته مغنما ولا يدفع عنها مغرما وغيرها م مع العدد ش
في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان
العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء م ولفظ
الشهادة والولاية ش اي الحرية وان كان المحل م لا الزام فيه ش
هذا هو القسم الرابع من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا والشركات م ويثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة
ش يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا او مسلما
حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز
ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد
العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه
سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل
مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام
في هذا الخبر لم يشترط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عليه السلام
كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر م وان كان فيه الزام من وجه دون
وجه ش هذا هو القسم الخامس من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر
المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل تقتصر الشري عليه ويلزم
العهدة واذا حجر العبد خرج تصرفاته من الصحة الى الفساد وفيه لا الزام

فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه
بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن م يشترط فيه احد
شطري الشهادة ش من العدد والعدالة م عند ابي حنيفة رحمه الله
ش ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات
يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين
حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا
القسم من باب المعاملات فيما خلا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف
على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او
عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس وانما الاخبار
بالشرايع وان لم يكن من المعاملات ففي الحوق بها لان الضرورة قد تحققت
في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل
او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك
الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة لان عبارة الوكيل و
الرسول كعبارة الموكل والمرسل م والرابع ش اي القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن م في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم
بصدقه ش اي صدق الخبر م كخبر الرسل عليهم السلام ش لانه يثبت
بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد فيه لقوله
تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه م وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى
فرعون الربوبية لقبا واثبات الحدوث فيه ش وقسم يحتملهما على السواء

بخبر الفاسق س فان خبره يحتمل الصدق وديانته وعقله ويحتمل
الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد
قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا م وقسم ترجح احد احتماليه
على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية س والمقصود هنا هذا
النوع م ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون
عزيمة س اى اصلا وهو اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة م وهو
ما يكون فيه حق الاستماع بان تقرأ على المحدث س من كتاب او حفظ وهو يسمع
ثم تقول له أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم م او يقرأ س المحدث
م عليك س من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام وقال ابو حنيفة
الوجهان سواء بل الاول احفظ لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية
في ضبط المتن لانه عامل بنفسه والمحدث عامل لغيره م او يكتب س
المحدث م اليك كتابا على رسم الكتب س وهو ان يكون مختوما بختم
معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
ثم يبتدئ بالتسمية ثم بالثناء م ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى
آخره س اى الى ان قال النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث م ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني س بهذا الاسناد م فهذا
س اى الكتاب م من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه س
اى الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث
للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر

اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد م فيكونان
حجتين اذا ثبتا بالحجة س اى بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على
ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب
العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة الرخصة وهما الكتابة
والرسالة م او يكون رخصة س هذا هو القسم الثاني من قسمي طرق السماع
م وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة س وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت
لك ان تروي على هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وجميع مسموعاتي
الذي كان عندك وتبين اسناده م والمناولة س وهي ان يعطي الشيخ كتاب
سماعه بيده الى المستفيد فيقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة لان مجرد المناولة
بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة وتجوز
الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا م
والمجاز له ان كان عالما به س اى بما في الكتاب الذي اجازه بروايته م
يصح الاجازة والا س اى وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب م فلا
س اى لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقال اجزت
لك مجازاتي الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اجزني واجاز لي
واحدثني لان ذلك مختص بالاسماع ولم يوجد م وطرف الحفظ س اى الطرف
الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان م
والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع س من وقت السماع م الى وقت الاداء

والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر س ما كان مسموعا صار كانه
حفظه في وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ م
يكون حجة س سواء كان خطه او خط غيره م والا س اي وان لم يتذكر الحفظ
شيئا فلا اي لا يحل له الرواية م عند ابي حنيفة س لان الخط وضع
للتذكر للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه
فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب علما لان الخط يشبه الخط وعندهما
والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على
كتب النبي عليه السلام وان لم يرويا ذلك الكتاب وعند ابي يوسف
يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان
في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن
في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة يسر للناس
م وطرف الاداء س هذا هو الطرف الثالث م والعزيمة فيه ان يؤدي على
الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه س
يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل
الحديث بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة
وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان
الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته
كما سمعنا قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم
المعنى فلا باس به وروي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون عنه

الرواية كما قال عليه السلام وكذا اذا اوتيا منه او كلوا منه ولم ينكر عليهم
منك فكان اجماعا على الجواز م فان كان س الحديث م محكما لا يحتمل غيره
يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة س اي معرفة م في وجوه اللغة س لانه
لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة
اخرى م وان كان ظاهرا س معلوما م يحتمل غيره س اي غير معناه بان
كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز م فلا يجوز نقله بالمعنى الا
للفقيه المجتهد س لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل ايضا
م وما كان من جوامع الكلم س بان كان لفظه وجيزا تحته معان كثيرة
م او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل س اي المجتهد
وغيره اما جوامع الكلم فلما روي عليه السلام قال خصصت بجوامع
الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك
فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على
غيره كالقياس والمجمل فلانه لا يوقف معناه م والمروي عنه س هذا
اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يجب منه سقوط العمل بالحديث وما
لا يوجبه فالطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره
والذي يكون من قبل الراوي م اذا انكر الرواية س انكار جاحد بان
قال كذبت علي وما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت
لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول سقط العمل بالاتفاق لان
كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد في كذب واحد غير معين وذلك لا يسقط

بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقع الشك في زوالها واما في الوجه
الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة
باتصاله بالرسول وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك
الى انه لا يسقط العمل م او عمل بخلافه بعد الرواية بما هو خلاف بيقين ش
اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه سقط العمل به لان خلافه ان كان
حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله
فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة
والتهاون بالحديث او بغفلة او نسيان فقد سقطت روايته لانه لم يكن
عدلا م فان كان ش العمل بخلافه م قبل الرواية او لم يعرف تاريخه ش
او تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها م لم يكن جرحا ش لان الظاهر
ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف
التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه و
عمل على انه كان قبل الرواية م وتعيين ش الراوي م بعض محتملاته
ش بان كان اللفظ عاما فحمله على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد
معنييه م لا يمنع العمل به ش اى بظاهر الحديث لانه ليس بخارج عن
مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال
فحمله ابن عمر على التفرق بالابدان لم نعمل بتاويله فبقي مشتركا فعملنا
بما روي عن النبي عليه السلام انه قال المتبايعان بالخيار ما لم

يتفرقا عن بيعهما م والامتناع عن العمل به ش اى امتناع الراوي
عن العمل بالحديث م مثل العمل بخلافه ش اى عمل الراوي بخلاف ما رواه
فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام ومثاله حديث ابن
عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند
رفع الراس عن الركوع وقد صح عن مجاهد قال صحبت ابن عمر رضي الله عنه
عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه العمل به دليل
على انتساخه م وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا
لا يحتمل الخفاء عليهم ش مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام
قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فتمسك به الشافعي وجعل النفي
الى موضع مدة السفر تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله
عنه نفى رجلا فلحق بالروم ثم حلف ان لا ينفي احدا فلو كان النفي حدا
لما تركه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى
عليهم لان اقامة الحد مفوض على الائمة ومبناه على الشهرة ومثال
الحديث الذي من جنس ما يحتمل حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن
خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك
لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى
م والطعن المبهم ش مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما
م من ائمة الحديث لا يجرح الراوي ش لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح
سببا للجرح جارحا بان رواه ارتكب صغيرة وغير اصرار فلا يترك به العدالة

الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل
المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبط فلا يعني
للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك م الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه س قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه
حديث مرسل وكثرة النبيذ لمن يعتقد اباحته م وما استرسل بالنصيحة دون
التعصب س قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا
يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه م ولا يقبل الطعن بالتلبيس
س وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث
كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول
قال حدثني فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال
وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى م والتلبيس س وهو ان
يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل
فيه وفي هذه الكنية يشترك غيره او يذكره بصيغة ليس بمشهور
وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن
البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا
نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ
والنوع الاخر تدليس الاسناد م وركض الدابة س وهو حثها على العدو
فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد م والمزاح س لانه ورد به
الشرع لان النبي عليه السلام كان مازح ولا مازح الا حقا م وحداثة

السن س وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة
سنهم بشرط الايقاع عند التحمل في الصغر وعند الاداء بعد البلوغ
م وعدم اعتياد بالرواية س وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو
الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياد بالرواية اكثر من الذي
اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية م والاستكثار مسائل
الفقه س كما ذكره بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما
حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك دليل
الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا فصل وقد يقع التعارض
بين الحجج فيما بيننا س قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان
ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك م لجهلنا س بالناسخ والمنسوخ
اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم
والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا م فلا بد من بيانه س اي بيان
التعارض م وركن المعارضة س المراد بالركن ما يقوم به المعارضة
وهو مجموع اجزائها م تقابل الحجتين على السواء س لان التقابل لا يقع
بين القوي والضعيف م لا مزية لاحدهما س تاكيد لقوله على السواء
ويمكن ان يكون تاسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما
متساويان بالذات لكن ترجح احدهما بقوة وضعف م في حكمين
متضادين س لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما م

فصل في دفع التعارض

وشرطها ش اي شرط المعارضة م اتحاد المحل ش لانه اختلف جاز
اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها
والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها
م مع تضاد الحكم ش من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به
ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به
ذلك لكنه لم يذكره هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع
لان الحجة لابد وان يكون في شيء فذكره هناك بالالتزام وههنا
بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين
في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة
بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة و
من الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر
اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين
م وحكمها ش اي المعارضة م بين الآيتين المصير الى السنة ش ان وجدت
لانهما تساقطا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى
ما بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير
عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز
الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا

له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بنفي وجوبها
اذ كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة م وبين السنتين
المصير الى اقوال الصحابة ش عندنا فيوجب تقليد الصحابة م والقياس
ش يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس لان فقههم كما من
كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان يتهما يصار اولا بعد السنة اقوال
الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين لكن صاحب
التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ما
روي ان النبي ع صلى صلوة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين
وروت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر
الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض السنتان فعند ابي سعيد
البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس
وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى القياس مطلقا وعند الكرخي
انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك
به فهو مقدم على قول الصحابي م وعند العجز ش بان المصير الى دليل آخر
بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين
او اقوال الصحابة م يجب تقرير الاصول ش اي العمل بالاصل م كما في سؤر
الحمار لما تعارضت الدلائل ش فيه لما تعارض الدلائل فيما روي جابر

انه عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عليه السلام
نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره
اما تعارض اقوال الصحابة فيهما فان ابن عمر رضي الله عنه سؤر الحمار نجس
وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض
الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون
طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد
من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا
لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة
في الحمار بكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه
بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة
اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار فوجب تقرير الاصول
وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا ينجس
ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا
لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك ووجب
ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء
طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة
الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول
بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فوجب في موضع الشك ضمه
ليكون عملا بالاصلين م فسمي ش سؤر الحمار م مشكلا لهذا ش اي

لتعارض الدليلين فان قلت لا تعارض اذ المحرم يرجح في الحرمة
فكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك
قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السؤر
في جعله مشكوكا يجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته وجب
التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر طاهرا
دون التراب م لا انه يعني به الجهل ش يعني لا نعني به العبادة
ان حكمه مجهول لان الشك ليس في الاحكام بل حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم م واما اذا وقع به التعارض
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال ش يعني لم يسقط
القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر
الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل م بل يعمل المجتهد بايهما
شاء ش لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة
في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل
واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط كما في
اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كل منهما ليس
بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه و
لقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما
شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال ولنا الروايتان

رويا عن نبينا في مسئلة واحدة فانهما كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة
والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخير منهما م والتخلص عن المعارضة
س على خمسة اوجه بالاستقراء م اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا
س اى لا يستويا كقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا
يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشاهد ويمين لانتفاء
المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد م او من قبل الحكم
بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى س فيكون الثابت
باحدهما غير الثابت بالاخر وفي شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف
الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض م كاية اليمين في سورة البقرة والمائدة
س الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكسب عزم مكسوبة
بالقلب مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي في سورة
المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان تقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين
معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها فالغموس ليست بمعقودة
فكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين
المشروعة لانها شرعت ليتحقق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت
لغوا فيتحقق المعارضة بين الايتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان
اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف

الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة المنفية
في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا م او من قبل الحال بان يحمل
احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف
والتشديد س القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء
انقطع على اكثر مدة الحيض او قلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا
يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع
باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر
المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع
لا يثبت فيه بيقين لانه في موكدة فيحتاج الى الانقطاع وهو الاغتسال
او ما يقوم مقامه من مضي وقت الصلوة فان قلت قوله تعالى فاذا
تطهرن يوجب الاغتسال في جميع الاحوال قلت تفعل يجيء بمعنى فعل
فغير انه يدل على صنع كتبين بمعنى بان م او من قبل اختلاف الزمان صريحا
كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت
بعد الاية التي في سورة البقرة س وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا الاية فوقع التعارض بينهما في حق
الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد
الاجلين اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة على حدة فيجمع
بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه تعتد بوضع
الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة

البقرة محتجا بها على علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا بينهم
ان المتأخر ناسخ م او دلالة ش اي الخامس من الامور التي يتخلص بها
عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة صريحا م كالحاظر فيرجح على المبيح
ش اذا اجتمعا لما روي ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب وروي
انه رخص فيه فان لم يعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر يجعل آخرا ناسخا
للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا
المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة
الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر
متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة
الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة
عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغير الامر الاصلي فبتغيره ثانيا
فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وفيها ثلثة مذاهب
الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك
الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة
الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام
اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء
للحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى
وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على ان الفترة

الذي بعد عيسى وقبل محمد عليه السلام فان الاباحة كان ظاهرا في ذلك
الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء
من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب م في المثبت وهو الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي اي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي
ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن الحقيقة
والنافي عن الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن
حقيقة م وعند عيسى بن ابان ش كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي
تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين م يتعارضان
ش لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي
فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر م والاصل فيه ش اي في ترجيح
المثبت والنافي لما اختلف عمل اصحابنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض
الصور عملوا بالمثبت وفي بعض بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك
اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه م ان النفي ان كان من جنس
ما يعرف بدليله ش بان كان منبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة
او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون منبنيا على دليل بل يكون
منبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة م او كان مما يشتبه حاله ش
اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون منبنيا على
الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي
فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض

ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على
ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن
دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله م لكن عرفنا ان الراوي
اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات ش اي الحاصل ان النفي على اربعة
اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا
وقد علم بالتفحص انه بنى اخباره على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون
من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن
حال المخبر انه بنى اخباره على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل
الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المص بقوله انه كان من جنس
ما لا يعرف بدليله الخ والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات
بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله م والا فلا ش يعني ان لم يكون
مما يعرف بدليله ولا مما عرفنا ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل
الاثبات م فالنفي في حديث بريرة ش لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع
فيها المثبت والنافي وهي ثلثة الاول مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا
عتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما
اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي م وهو ما روي انها اعتقت
وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال ش وهو ان العبودية كانت ثابتة
قبل العتق م فلم يعارض الاثبات وهو ش اي الاثبات م ما روي انها
اعتقت وزوجها ش حر فاخذ ائمتنا بالمثبت م وفي حديث ميمونة ش يعني

المسئلة الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي
م وهو ما روي ش ابن عباس م ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم
ش وهذا نافي لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل العقد
م مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي ش
يزيد بن الاصم انه اي النبي ع م تزوجها وهو حلال ش خارج عن الحرم
وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام م وجعل رواية ابن عباس
اولى من رواية يزيد بن الاصم ش لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس
في الضبط والا يقال ان ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي هنا
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا
النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله وكذا النجاسة والحرمة وهذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر
بنجاسة الماء واخر بطهارته واخبر مخبر بحل الطعام واخر بنجاسته
فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة
والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والمنفي هنا مما يحتمل ان يكون
مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك
الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا
على ظاهر الحال فان عرفنا انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله
قول المثبت لترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر
بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا

تحقق التعارض بينهما نعمل بما هو الأصل وهو الطهارة في الماء والحل
في الطعام لأن الاستصحاب وإن لم يصلح أن يكون حجة يصلح أن يكون
وجها للترجيح الثاني في بيع كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص
يدل على أنه جعل الطهارة والحل من جنس ما يوجب ترجيحا إلا أنه يحتمل
وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو
الأول والترجيح لا يقع بفضل عدد أي بكثرة عدد الرواة و
بالذكورة والحرية أي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل
يقع الترجيح بكثرة الرواة لأن قول الجماعة أقوى في الظن عن قول الواحد
وللعامة أن كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم يخرج عن خبر
الآحاد ألا يرى أن المناظرة جرت من وقت الصحابة إلى يومنا بأخبار
الآحاد ولم يسيروا اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا
بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط فإن قلت قد ثبت الترجيح لما روي أن النبي عليه السلام
توقف في خبر ذي اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت
الترجيح إنما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو
توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صحته لبعض
الأسباب م وإذا كان في أحد الخبرين زيادة ش لم يكن في الآخر م فإن كان
الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف ش
وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه أنه عليه السلام قال إذا اختلف المتبايعان

والسلعة قائمة فأخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام
السلعة ويحتمل أن يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبطه م ولما
إذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما ش لأن الظاهر أنه عليه السلام
قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الإمكان م كما هو مذهبنا في المطلق
لا يحمل على المقيد في حكمين ش نظيره ما روي أنه عليه السلام نهى عن
بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية أخرى عنه عليه السلام النهي عن بيع
ما لم يقبض فإنا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض م

فصل في البيان

فصل في البيان وهذه الحجج ش أي الحجج التي قد ذكرناها من الكتاب والسنة
وأقسامهما م يحتمل البيان ش أي الكشف عن المقصود م وهو ش أي
البيان على خمسة أوجه بالاستقراء م أما أن يكون بيان تقرير وهو
توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ش مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فإن الطائر يحتمل أن يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فكونه
قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة قطعا لاحتمال المجاز م
أو الخصوص ش كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فإن الجمع
شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى
العموم م أو بيان تفسير ش وهو بيان ما فيه خفاء م كبيان المجمل
ش كقوله تعالى أقيموا الصلاة فإنه مجمل لحقه بيان بالسنة م والمشترك
فإنهما يصحان موصولا ومفصولا ش أجمعوا أن المقصود في الخطاب

فصل في البيان

بيان التقرير

بيان التفسير

وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان [illegible] المجمل والمشترك إلا موصولا

العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان
ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال لجتح من جوز مفصولا
بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع
انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان
م او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء ش سميتهما بيان تغيير لان
الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل التكلم في حق المائة
وكذلك الشرط كون الكلام ايقاعا وتصيره يمينا الا ان في الاستثناء
يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة و
لكنه بيان مجازا من حيث انه تبين ان عليه تسعمائة لا الف وانه تخلف
لا يطلق في التعليق م وانما يصح ذلك موصولا فقط ش باجماع الفقهاء
وعن ابن عباس انه يصح مفصولا لما روي انه عليه السلام قال لاغزون
قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام
قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير
لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات
بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره
الغزالي م واختلف في خصوص العموم ش اي تخصيص العام الذي لم يخص
منه شيء م فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك ش قيدنا
بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا م وهذا ش الاختلاف م بناء على انه

العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع
فكان ش تخصيص العام م تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل
ش كالاستثناء والتعليق م وعنده ليس بتغيير ش لانه موجبه ظني قبل
التخصيص م بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بني
اسرائيل ش هذا اشارة الى الجواب عمن استدل على جواز تخصيص العام
متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله
تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم فالمطلق
عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل
م من قبيل تقييد المطلق ش يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة
في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص م وكان ش تقييد المطلق
م نسخا ش فلذلك م صح متراخيا ش ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل
زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان
ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل
اهلك فتناول الاهل عليه بيننا ولد جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله م والاهل لم يتناول الابن
ش لان المراد به اهل ديانته لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى
ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن لكافر فليس من اهله
وتاخير البيان في المشترك جائز م لانه خص بقوله تعالى لنبيه

من اهلك س ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
الى حطها هذا عام ولحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله
بن الزبعرى الى رسول الله عليه السلام فقال يا محمد أليس عيسى وعزير
والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل
الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله م وقوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام س
لانه مخصوص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم م لا انه خص بقوله
تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى س واما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على
ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل ولهذا روي انه عليه السلام قال ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول
ابن الحاجب م والاستثناء يمنع التكلم بحكمه س اي مع حكمه م بقدر
المستثنى س ويمنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة
التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون
الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في
المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به م فيجعل س
الاستثناء م تكلما بالباقي بعده س اي بعد الاستثناء م وعند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة س يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا
يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي الف الا
مائة عندنا لفلان علي تسعمائة فانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة

وعنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف
تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا
فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص
من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى
بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان
هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر
لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو المتصل وهذا
من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لا يمكن الاستخراج فلا
يظهر الثمرة في هذه المسئلة م لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من
النفي اثبات ومن الاثبات نفي س وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم
المستثنى منه م ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد س اي وضع
لافادته م ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان
نفيا للغير س اي نفيا لما سواه لانه هو الباقي بعد الاستثناء م
لا اثباتا له س اي اثباتا للالوهية لله تعالى فصح من كونها كلمة التوحيد
بالاجماع ان معنى قولنا الا الله فانه لله بطريق المعارضة م
ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم
بطريق المعارضة في الايجاب يكون س اي في الانشاء ثبت م لا في الاخبار
س لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين

لزم كونه نافيا لما اثبته ولا فيلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله
عن ذلك م ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
بعد الاستثناء ش اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل م فنقول
انه تكلم بالباقي بوضعه ش اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله م واثبات ونفي باشارته ش لانهما فهما
من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما وتحقيق ذلك ان الاستثناء
بمنزلة الغاية والمستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر
كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة في المغيا فكما ان الاستثناء يدخل
على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية تنتهي
بها الحكم السابق الى الخلاف وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة اختير في كلمة
التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة
ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لرد
للمشركين باشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثبات الالوهية
لله تعالى فمشروع عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل
يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا المحصل يتبين ظهر الافراد
الجواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض و
الكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستوي البعض والكل

في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا قال لا يقال انما لم يكن استثناء
الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما
يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا
يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء
باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه م
وهو ش اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء م نوعان متصل وهو
الاصل ش اي الحقيقة م ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر
ش اي من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ
الاستثناء عليه مجاز م فجعل مبتداء ش حكمه بخلاف الحكم الاول
م قال الله تعالى ش افرايتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون
م فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين ش فاني اعبده
واعظمه والاستثناء منقطع العدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل
ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي
الا رب العالمين فالحاصل ابراء عن عبادته وابتراء مما تعبدون من دونه
فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا م والاستثناء متى تعقب كلمات
ش اي جملا م معطوفة ش صفة كلمات او حال م بعضها على بعض
ينصرف الى الجميع ش اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم
ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا ستمائة م كالشرط
ش اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق يتعلق الكل به كما لو قال

عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان دخلت هذه الدار عند الشافعي
بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع
كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا يصرف الى ما يليه
لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة
عدم استقلاله بنفسه فتقدر بقدر الضرورة بصرفه الى الاخيرة
بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في
محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل
الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا بينا حكم التبديل
بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام
البيان بيان ضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان
يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع علم الموضوع للبيان
هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان
اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام
بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على
تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه ح يكون هو النطق لا المنطوق
وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو
بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الغرض

بيان الضرورة

الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه
الحقيقي لا المصدر لانه ح يكون البيان هو الكلام والدال على المقصود
لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري
الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة من جهات
الميراث اضيفا اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث
صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير
فذلك يدل على حقيته ذلك الامر لقوله عليه السلام الساكت عن الحق
شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرط تعيير القدرة
على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت
عند مضي اليهودي الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعية غاية ما روي
انه ابقت امة الى بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي يقضي بها لمولاها وقضى على الاب
ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة مسكوت عن ضمان منافعها
ومنفعة ولد المغرور وجعل ذلك الاجماع على ان المنافع لا يضمن بالاتلاف
المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن القياس كسكوت
المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة
عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون

اذ ذاك لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بثبوته وان يكون لفرط الغيظ
والمحتمل لا يكون حجة م او تغيير س اي القسم الرابع في بيان الضرورة
ما ثبت م ضرورة لطول الكلام وكقوله علي مائة ودرهم م جعل العطف
بيانا فان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه المعطوف
والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة
من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة
فان العباد اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد واذا
كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه
في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة
الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل
والموزون م بخلاف قوله له علي مائة وثوب س فان الثوب لا يثبت
في الذمة الا سلما ولا يكثر وجوبها ولا يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب
بيانا للمائة م او بيان تبديل س هذا معطوف على خبر كان قوله و
هو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس م وهو النسخ
س اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية
مكان آية يسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء ويخلفه
غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص م وهو بيان غاية الحكم المطلق
س اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن الحكم

او بيان تبديل

المقيد بتأبيد او تأقيت فانه لا يصح نسخه قبله م الذي كان معلوما
عند الله س انه ينتهي في وقت كذا م الا انه اطلقه س اي لم يبين تأقيت
الحكم المنسوخ م فصار ظاهره س اي ظاهر الحكم المنسوخ م البقاء
في حق البشر فكان س النسخ تبديلا في حقنا س ورفعنا بالنسبة الى
ظاهر الاستمرار م بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ
فيه جهتان ففي حق الله بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه
معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ
بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا لانه لا يقتضي الثبوت في
البقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف
معلومه وفي حق البشر تبديل لانه لما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء
آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان
المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل
له سواه وفي حق العباد تبديل وتغير وقطع للحياة المظنونة استمرارها
لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص في سائر الاحكام ولانا امرنا باجراء
الاحكام والظواهر م وهو جائز عندنا بالنص س وهو ان نكاح
الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك
بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك
القوم او موقتا بحياتهم فتحريم ذلك شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت
ثبت بالتواتر ان آدم ع ولم يقبل تخصيص ولا توصيف موجب اجراؤه

على الاطلاق وما ذكرت في الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر م
خلافا لليهود لعنهم الله س وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل
على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب
الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت
دون وقت كشرب الدواء فلا يلزم الجهل م ومحله حكم يحتمل الوجود
والعدم س اي كونه مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ م
لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت س كما يقال حرمت كذا سنة م او تأبيد
نصا س كقوله خالدين فيها ابدا لا يقال هذا ليس بمحل النسخ لان
مقصودنا ايراد النظر للتأبيد م او دلالة س كالشرائع الذي قبض
عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ
الا بلسان نبي ولا نبي بعده م قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم
منه البداء او الجهل بعواقب الامور وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار
التي يكون في المستقبل كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها و
لا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله
ان لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ ولقائل ان يقول
تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا
كان الخبر عن احكام الشرع اما لو كان فيما يجري فيه النسخ بقوله والذين
يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن م وشرطه س اي شرط جواز

النسخ م التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل س والمراد
به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المامور
به م خلافا للمعتزلة لما ان حكمه س اي حكم النسخ م بيان المدة لعمل
القلب عندنا اصلا وبعمل البدن تبعا س لان عقد القلب مقصود و
يتحقق الابتلاء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيبتلى بقلبه وروي
انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد
على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه
فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول
م وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن س لان العمل هو المقصود من الامر
والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى
اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد م والقياس لا يصلح
ناسخا س للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا
على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان
الدين بالراي لكان باطن الخف اولى من المسح من ظاهره ولكني رايت
رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكان ابن سريج
من اصحاب الشافعي يجوز ذلك والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ
الكتاب بقياس السنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب م وكذا الاجماع
عند الجمهور س لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف
بالراي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام وجاز نسخ الاجماع بالاجماع وعدمه

الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم يلزم اجماعهم
على الخطاء وذلك باطل وقال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة
قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر
رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من
قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله
عنه واجمعوا على صحته م وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا
ش اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة م ومختلفا ش اي نسخ
الكتاب بالسنة وبالعكس م خلافا للشافعي في المختلف ش اما عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
والناسخ مخالف فوجب رده م وجوابه ش ان المراد من المخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ
واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرج
عن ان يكون بيانا لانتفاء كونه معلوما وجوابه ان المراد من قوله و
لتبين التبليغ مدة الحكم قلنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم
الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه السلام مدة بقائه بوحي غير
متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب
بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته ومثال نسخ الكتاب بالكتاب

نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه
السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى
الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا
بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي يلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه
وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم
اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة بمكة نسخ له على ان شريعة
من قبلنا انما يلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا فلا يخرج من كونه
نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة ان
النبي عليه السلام واخبرا ابها بان الله تعالى اباح له من النساء ما يشاء
نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على
التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة قلت التابيد انما
يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما قال القاضي ابو زيد
لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي
ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين نسخت
بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث
م والمنسوخ انواع التلاوة والحكم ش وهو ما نسخ من القرآن في حياة

الرسول بالنساء حتى روي كانت سورة الاحزاب كانت تعدل سورة
البقرة م والحكم دون التلاوة ش مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
م والتلاوة دون الحكم ش مثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام
ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما نسخت
تلاوتهما في حيوة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما الا قوله
دينكم الراوي وبقي حكمها فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت
فيما رووا قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا يشترط لما نسخ لعدم
الاحتياج الى القطع م ونسخ وصف في الحكم ش مع بقاء اصل الحكم
م وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا ش لان الاطلاق
معنى مقصود مثل الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق و
التقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير
ومن ضرورة ثبوت التقييد انتفاء صفة الاطلاق وذلك انما يكون
بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا م وعند الشافعي تخصيص
ش لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه وذلك
ليس بنسخ قلنا التخصيص يوجب حكما فيما تناوله العام وغير الحكم الاول
ولكن تبين ان العام لم يكن متناولا له اصلا فخصوصا منه حاصله
ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج اي مشابهة بين الاخراج
الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا م حتى ابينا ش بتفريع
هذا الخلاف م زيادة النفي ش حدا على الجلد بخبر الواحد ش وهو قوله

عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا
ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز وقيدنا بقولنا
حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه م وزيادة
قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس ش على كفارة القتل لانه يستلزم
هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله في كفارة الظهار
واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة
الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات
جنس واحد فصل م افعال النبي عليه السلام ش المراد منها
افعال الاختيارية التي تصلح للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء
في افعاله م سوى الزلة ش وانما تعرض الزلة دون غيرها بما لا يصلح
للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية صدرت عنه لان المعصية اسم لفعل
حرام مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده و
المعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في
قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر
والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر
وذكر في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل
ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به
بجلال قدرهم ومكانهم عند الله م اربعة مباح ومستحب وواجب
فرض ش قسم المص افعاله عليه السلام الى اربعة متابعة لفخر الاسلام

وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الفرض في الواجب
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه
اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية
في حقه عليه السلام والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح
يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني
م والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة ش اي صفة
م نقتدي به في ايقاعنا على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي
عليه السلام قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة ش
لما فرغ عن بيان افعاله عليه السلام وفي بيان حكمه بالنسبة الينا وهو
افعال لم يتعرض النص لتفصيله واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة
الى وقوع الاختلاف فيه فعله عليه السلام وان عرف ان كان سهوا
كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب في الفيافي وغيرهما
او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربعة في
النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم
يجب الوقوف فيه حتى يظهر ان النبي عليه السلام على اي وجه فعله فلا بد
والقدر في الوجوب لبعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة
لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب ووجه القول المختار
ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيص على

جواز التاسي به في افعاله عليه السلام حتى يقوم الدليل المانع و
هو الموجب للاختصاص له عليه السلام م والوحي نوعان ش لما فرغ
عن تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
وفي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع هو بالوحي وبالالهام
والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عليه السلام
الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين م ظاهر وباطن فالظاهر
ش ثلثة انواع الاول م ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه ش
اي سمع النبي م بعد علمه بالمبلغ ش وهو الملك م باية قاطعة
ش المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك ما زال
بالوحي من الله هو القرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق م وهو ش اي ما ثبت م الذي انزل عليه بلسان الروح الامين
ش والنوع الثاني قوله م او ثبت عنده باشارة ملك من غير بيان
بالكلام ش واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث
قوله م او تبدى لقلبه ش اي ظهر م بلا شبهة بالهام من الله بان
اراه الله بنور من عنده ش اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال الله
لتحكم بين الناس بما اراك الله م والباطن ش من الوحي م ما ينال بالاجتهاد
بالتامل في الاحكام المنصوصة ش جعل الاجتهاد منه عليه السلام
وحيا باعتبار المال فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل

على انه الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء م فالحق بعضهم ش وله
الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين م ان يكون هذا من خطئه ش
اي ان يكون الاجتهاد من خط النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي
والحكم الصادر عن اجتهاده لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى
وما ينطق نزل في شان القران بهوى نفسه ولم يحمل عن مكان الباء
لقول رميت على القوس اي بالقوس وليس معناها ان ما ينطق به انما
هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفى عنه النطق بغير الوحي على سبيل
التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد
منه عليه السلام وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء م
وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ش لاحتمال العناية
النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده
م ثم العمل بالراي بعد انقطاع مدة الانتظار ش وهي مقدرة بثلثة
ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب
الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في الحرب وبينه في حوادث الاحكام
م الا انه معصوم عن القرار على الخطاء ش هذا جواب عما يقال لو جوز
له الاجتهاد لانه لو جاز لكان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة
النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين

احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والاولى ما يعاتب عليه والثاني
انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه مؤدي الى الامر باتباع الخطاء
وهو باطل م بخلاف ما يكون من غيره ش اي لا يكون الاجتهاد من غير
النبي م والبيان بالراي ش حيث يجوز مخالفة المجتهد آخر لاحتمال
الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين
وقوله م وهذا ش اي اجتهاد النبي عليه السلام م كالالهام ش و
هو القذف في القلب من غير نظر واستدلال م فانه حجة قاطعة في حقه
ش اي حق النبي عليه السلام وحتى لم تجز مخالفته لكونه متيقنا بانه
من عند الله م وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة ش

فصل م وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله او رسوله
علينا ش حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان
فيمن قبلنا وقيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب
او بينه المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا لما انهم حرفوا الكتاب
م من غير انكار على انه شريعة لرسولنا ش لما تحققت شبهة السماع
في اقوال الصحابي ناسب ان يلحق بالكتاب والسنة وقال م تقليد الصحابي
واجب ش وهو عبارة عن اتباع الغير في قوله او فعله معتقدا للحقية
من غير تامل في الدليل م بترك القياس به ش اي قياس التابعين ومن بعدهم

فيه نابه لان مذهب صحابي اماما كان او مقتديا ليس بحجة على صحابي
آخر اتفاقا م لاحتمال السماع ش من النبي ع بل الظاهر من حاله
انه يفتي بالحق وكان قولهم مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر
عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول ع
والاحوال التي نزلت فيها الاحكام ولهم مزية في الضبط وكان رأيهم
وحجة فوجب تقليدهم م وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس ش لان فيما يدرك بالقياس يعتبر حجة ولا نظن لهم الحادثة فيه
والكرخي ان الذي ثبت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه يحتمل
للخطاء فلا يكون حجة لغيره م وقال الشافعي لا يقلد احد منهم ش
اي من الصحابة سواء يدرك بالقياس ولا لان مذهبهم لو كان حجة
لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى
من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل م وقد اتفق عمل اصحابنا ش
وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومن تابعهم م بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس ش مثل المقادير م كما في اقل الحيض ش يعني كما قال عمر رضي الله
عنه اقل الحيض ثلثة م وشراء ما باع باقل مما باع ش قبل نقد الثمن فان
القياس يقتضي جوازه عملا بقول عايشة لتلك المرأة وقد باعت
بستمائة بعد ما اشترت بثمانمائة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن
ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب
م واختلف عملهم في غيره ش اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس

مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي
بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم
القياس م كما في اعلام قدر رأس المال ش قال ابو يوسف ومحمد تسميته
قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان
الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام والتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي ابن عمر رضي الله عنه خلافه
وابو حنيفة شرط الاعلام بجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا
اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما م والاجير المشترك
ش كالقصار وقالا انه ضامن لما ضاع في يده لما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة
ونحوها اما اذا لم يمكن الاحتراز كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق
ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط
صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي رضي الله عنه
فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص م وهذا الاختلاف ش اي الاختلاف
المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الآراء والاشارة الى محل
النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان
يقدم على الاقوال والبراهين م في كل ما ثبت منهم ش اي من الصحابة م
من غير خلاف منهم ش اذ لو كان بينهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان
ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي
ع وتعين وجه الاجتهاد فدخل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح

ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه م وغيره ان يثبت ان
ذلك بلغ غيره بلا نكير مسلما له س لو نقل غيره تسليمه كان اجماعا
فلا يجوز خلافه م واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي كشريح
س والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم م كان مثلهم عند البعض س و
في النوادر كذا روي عن ابي حنيفة رحمه الله لانه لما زاحمهم في الفتوى
على الرواية في القوة والضعف مثل آرائهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد
صح ان عليا تحاكم الى شريح في درعه وقال ادعى عرفتها مع هذا اليهودي
فقال شريح لليهودي ما يقوله فقال درعي وفي يدي فطلب شاهدين
من علي رضي الله عنه فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة
مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي
علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت
والله انها لك ثم اسلم اليهودي م وهو الصحيح س وفي الاصل
اختار رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي حنيفة انه قال لا
اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال
السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي ع ومشاهدتهم احوال
التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه
الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في
الرأي كان مثل ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة وعشرين

الاجماع

سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة فلم يزل بعد ذلك
قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع عن القضاء
في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض
بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله العيني رحمهم الله رحمة
واسعة م باب الاجماع س وهو في اللغة الاتفاق وفي الشرع اتفاق
مجتهدي امة محمد ع في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامة السالفة
وبقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول
والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام
اما المعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر
من هذه م على امر ركن الاجماع س وهو ما يقوم به الاجماع م نوعان
عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق س اي اتفاق الكل على الحكم م
او شروعهم في الفعل ان كان من بابه س اي باب الفعل كما اذا شرع اهل
الاجتهاد جميعا في المزارعة والمضاربة او الشركة كان ذلك
اجماعا منهم على مشروعيته م ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض
دون البعض س بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره
وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل
وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان
رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسوق والتقصير
في الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة م

وفيه خلاف الشافعي س فانه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة
يكون للمهابة لعمر وتمادي تاملهم الى الجواب فلا يدل على الرضا كما
روي عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل له
هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته فمنعني
درته ولنا انه لو اشترط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى
ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم
حادث متعذر فينبغي ان نجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين
كافيا في انعقاد الاجماع بل صح عن الشافعي انه قال الساكتون
لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي
بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم
تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان نجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم
من اظهار الخلاف دليلا على الرضاء اولى وحديث ابن عباس غير صحيح
لان عمر كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع ولقائل ان يقول انما لم يعتبر
سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار
الاقل عدم اعتبار الاكثر وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه
معلوما فبان ركنه واهليته وشرطه م واهل الاجماع من كان مجتهدا
س والمجتهد يأتي في باب القياس م الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
س كنقل القران واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستغراق الخبز

والاستحمام ونحوه اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين م وليس فيه هوى
س اي اتباع البدعة م ولا فسق س لانه يورث التهمة ويسقط العدالة
والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط لان قول الامة انما يكون حجة بعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم
ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام
كالانعام فلا يعتبر خلافهم م وكونه من الصحابة او من العترة س وفي الصحاح
عترة الرجل نسله ورهطه الادنون م لا يشترط س وقيل يشترط لان النبي
عم مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف فهم الاصول فقال
عليه السلام اني تركت فيكم ما لو تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا ان اجماعهم حجة دون غيرهم م
وكذا اهل المدينة س يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط
وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا
واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة وبانه محمول
نفي الخبث في زمن الرسول م وانقراض العصر س يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم
على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما
يثبت باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبل
الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة
على حجة الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة

على النص والزيادة نسخ فلا يجوز ثم الخلاف يظهر فيما اذا رجع بعضهم
بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح م وقيل يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله س يعني اذا اختلف
اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان
ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة
وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص اشار اليه بقوله م وليس كذلك في الصحيح
س وقال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع عن الانعقاد وعند
محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين
بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد
لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه
لانه لم يقع مخالفا للاجماع فقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر
رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويمكن ان يجاب عنهم
بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه
او عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عنده فجعل اجماعا حتى لا يكفر
جاحده فصار قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه عن مخالفة الاجماع
القطعي فينعقد قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق
لانعقاد الاجماع اللاحق م والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد س
الصالح للاجتهاد م مانع كخلاف الاكثر س وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع

باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف
الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول
الكل لان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف
والمراد في قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى يحقق الاجماع
م وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به س اي بالاجماع م شرعا على سبيل
اليقين س والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما
لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض و
سكوت الاخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر
الدنيا كامر الحروب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل
لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم
يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فيراد بهم الصادقون
في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا نعرف
بعضا باعيانهم نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس فالله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط
بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم في قبول شهادتهم صدقهم
حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون
قلت الله تعالى لم يحكم بهما باعيانهم بالعدالة ولو حكم بجزمنا بصدقهما

وحكم الائمة فلا بد من ضبط قدمهم م والداعي س اي مستند الاجماع م
قد يكون من اخبار الآحاد س كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل
القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض م
والقياس س كاجماعهم على جريان الربوا في الارز بسبب القياس
وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الامهات والبنات لقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعض لا ينعقد الاجماع الا
عن الخبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي اذ غيره
لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق
الله فيهم اختيار الصواب وتوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي
واجرة الحمام ولكن نقول ذلك فاسد لان القول بلا دليل لا يتصور منهم
الاجماع على حكم من احكام الله مخبرا قابل بناء على حديث ومعنى من النصوص
رواه موثرا وما ذكروا عن بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما
واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في
جامع الاسرار م واذا انتقل الينا اجماع السلف س اي الصحابة م
باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر س فانه موجب للعلم والعمل
قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرهما
م واذا انتقل الينا بالافراد س بان روي ثقة ان الصحابة اجمعوا على
كذا م كان كنقل السنة بالآحاد س فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد

كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر
وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال
بعض الشافعي الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي
وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد
بل الاجماع الظني م ثم هو على مراتب س لما ذكروا ان الاجماع باعتبار
النقل في كونه متواترا او غيره ذكروا انه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم
م فالاقوى اجماع الصحابة نصا س اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته
م فانه مثل الآية والخبر المتواتر س حتى يكفر جاحده م ثم الذي س
يعني ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي م نص البعض س اي بعض
الصحابة م وسكت الباقون س لان السكوت في الدلالة على الا
تفاق دون النص وفي البلوغ لا يكفر جاحده الاجماع السكوتي و
ان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص م ثم
اجماعهم من بعدهم س اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة م على حكم لم
يظهر فيه خلاف من سبقهم س فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه
يشعر بان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي
من الصحابة ولقائل ان يقول لما السكوت في الدلالة دون النص فكيف
يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته
عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف
للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض

المعتزلة م ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف ش فانه بمنزلة
اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر
الواحد والائمة في عصر من الاعصار م اذا اختلفوا ش في مسئلة
م على اقوال كان اجماعا ش منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك
الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله الجارية اشتراها
رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطئ يمنع الرد وقيل لا يمنع
وله الرد مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا
يجوز م وقيل هذا في الصحابة خاصة ش اي ذهب بعضهم الى ان كون
الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداها مخصوص بالصحابة
والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل
عصر هكذا قيل والله اعلم بالصواب م باب القياس في اللغة التقدير
وفي الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة ش اعترض على
هذا التعريف بانه غير جامع او عنه القياس بين المعدومين كقياس
عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب
بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم
بالسبق والتاخر لا يصح والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة
دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله وقال
قال مثل حكم لانه لو قال بانه حكم القتل لزم منه انتقال الوصف وهو

فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور
الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود
او عدم واما السنة فقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر
فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما
المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علته
غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يرد
على هذا اخبار الآحاد فان اصل قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا
وانما يمكن الشبهة في طريق الانتقال م فانه حجة نقلا وعقلا اما
النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ش رد الشيء الى نظيره
كذا قال ثعلب من ائمة اللغة وهذا هو القياس م وحديث معاذ
معروف ش وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي
قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال
اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى
به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نسلم
صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء ولانه يسأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء
وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلنا نقول

القياس لغة وشرعا

الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم
كان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله
تفريط والمراد في قوله عم حين بعث معاذا الى اليمن م واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب ش بقوله فاعتبروا م وهو التأمل فيما اصاب من
قبلنا في المثلات ش اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء وفي
الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد نفسنا الى
انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان
هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي
الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للمسبب مقام السبب وجعله دليلا
معقولا م باسباب نقلت عنهم ليكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء
ش فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا
في الحكم والعلة فهذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا
استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي لا انه سماه دليلا
معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار
المامور به انما هو ذكر في المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون
القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في
المثلات وغيرها دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار
في المثلات خاصة فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته م وكذلك
التأمل ش هذا استدلال ثاني بالمعقول ووجهه ان التأمل م في حقائق

اللغة لاستعارة غيرها ش اي غير الحقائق م سائغ ش اي جائز كالتأمل
في الانسان معنى الشجاعة لاستعارة اسم الاسد له م والقياس
نظيرهما ش اي نظير كل واحد من هذين التأملين ثابت من حيث هو انه
تامل في معناه النص لاثبات حكمه في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه
م وبيانه ش اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة
من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب م قوله عم والحنطة
بالحنطة ش بالنصب م اي بيعوا الحنطة بالحنطة ش بدلالة الباء فانها
تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة
فناسب تقدير بيعوا وجاء الرفع ايضا تقدير بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف
م والحنطة مكيل ش اي الحنطة شيء في شانه الكيل عند ارادة معرفة مقدارها
م وقوله عم مثلا بمثل حال مما سبق ش يعني بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما
متماثلين م والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف ش وهو التسوية بين
البدلين م والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي
شرط واراد بالمثل القدر ش وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون
دون غيره م بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل ش ووزنا بوزن مكان
قوله مثلا بمثل م واراد بالفضل ش في قوله والفضل ربا م الفضل
على القدر ش اي القدر الشرعي الذي ذكرنا حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من
الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات
اذا لم يبلغ نصف صاع م فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما ش

اي بين البدلين م في القدر ثم الحرمة ش اي حرمة الفضل ثبت م بناء على
ثبوت حكم الامر ش وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة
عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص وكقوله عم او الفضل ربا لان الربا
اسم للفضل زيادة في احد البدلين م وهذا ش اي الذي ذكرناه وهو وجوب
التسوية وحرمة الفضل م حكم النص والداعي اليه ش اي العلة التي تدعو
الى وجوب التسوية م القدر والجنس لان ايجاب التسوية ش في القدر م
بين هذه الاموال ش اذا بيعت بجنسها م يقتضي ان تكون هذه الاموال
امثالا متساوية ش في المالية م ولن تكون كذلك ش اي لن تكون امثالا
متساوية م الا بالقدر والجنس ش لانه لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير
لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل
المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة م لان المماثلة يقوم بالصورة
والمعنى وذلك بالقدر والجنس ش والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة بالحنطة
والى الصورة اشار بقوله عم مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة
والحكم يضاف الى علة العلة ايضا م وسقطت قيمة الجودة ش في الربويات
هذا جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة يثبت بما ذكر
ثم لان التفاوت بينهما متحقق في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا
فان المالية يزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم
في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز
م بالنص ش وهو قوله عم جيدها ورديها سواء م وهذا حكم النص

م اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة
النص لا بمجرد الراي م ونحن وجدنا الارز ش هذا شروع في بيان ما لم
يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز م وغيره ش كالجص والاجر
م امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن
العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته ش
اي اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما م
على طريق الاعتبار ش المامور به م وهو ش اي القياس المتنازع فيه
بيننا وبين نفاته م نظير المثلات ش اي العقوبات النازلة بالامم
السالفة فيكون واحد منهما ثابتا بالنص في محل معلل بعلة اشير اليها
فيه فيكون الاعتبار التامل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص
على المنصوص مثل الاعتبار فيما ذكرنا م فان الله تعالى قال هو الذي اخرج
الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا
انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله
حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج
النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وكان المنافقون
اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان اخرجتم
لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء

اهل

لاول الحشر متعلق باخرجوا اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام و
ظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنو النضير ان حصونهم
مانعتهم من الله فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها
لحاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين
بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدى المؤمنين تسببهم فى خراب ذلك فانهم
اووهم وكلفوهم عليه م فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل ش
لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر بنو اسرائيل
القتل على الخروج م والكفر يصلح داعيا اليه ش اى الى الاخراج كما
يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل
الكتاب بيانا لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة
م ولاول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة ش لان الاول من الامور
الاضافية يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله عنه
اياهم من خيبر الى الشام م ثم دعانا ش اى الله تعالى بقوله فاعتبروا
م الى الاعتبار بالتامل فى معانى النص للعمل به ش اى بما وضح لنا
من المعنى م فيما لا نص فيه ش فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل
ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم م فكذلك ههنا ش اى فكذلك الحكم
فى الشرع عبارة عن استخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به
فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الاية فان القرآن نزل تبيانا

لكل شئ والقياس شئ من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب فى كل شئ
فى الكتاب اما ان يكون باسمه الموضوع له فيكون بينا او بمعناه واما عن السنة
فالمراد به الراى الفاسد بدليل قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا فان قياس
المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف
ضعفه البخارى والنسائى م والاصل فى الاصل معلولة ش اى الاصل
فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان يكون ذات علة وهى وصف
يكون الحكم متعلقا به فهنا ثلثة احكام الاول ان الاصل فى
النصوص ان يكون معلولة والثانى انها معلولة باجل اوصافها لا بكلها
ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله م الا انه لا بد فى ذلك من دلالة
التمييز ش اى دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله م ولا بد قبل
ذلك ش اى قبل التعليل م من قيام الدليل على انه للحال شاهد ش اى
ان النص معلول فى حال القياس لان اللام يكون بمعنى فى كقولهم كتبته لخمس بقين
من حيث انه خمس ولا يكفى كون الاصل فى النصوص التعليل عن غير المعلول
بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه
والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم فى
الفرع م ثم للقياس تفسير لغة وشرعا كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع
ش فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها فى القياس م فشرطه ان لا يكون الاصل
ش وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا بيع بجنسه
الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم فى

تفسير القياس وشرطه وركنه

المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو بيع الارز متفاضلا والاشبه
هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى
غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني
لان الذي يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان
كان المراد من الاصل النص فمعناه شرط ان لا يكون النص المثبت للحكم م
مخصوصا بحكمه ش اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره
راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء
المصاحبة والباء لاستدامتها م بنص آخر ش الباء للاستعانة كما في
قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وان
كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء تكون صلة للخصوص والباء تدخل
على المقصور كثيرا فيحمل على القلب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
م كشهادة خزيمة ش اي قبول شهادته وهذا هو الحكم خصت شهادته
من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد المراد من الخصوص المنفي الخصوص
غير الخصوص من صفة عامة فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة
لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس وقصته
ما روي ان النبي ع اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء
وجعل يقول هلم شهيدا فقال ع من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا
رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال ع وكيف تشهد لي
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا عن خبر السماء فلا نصدقك

فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال ع من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته
شهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم
في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع
ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله
لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما
خص خزيمة بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين بفهمه جواز الشهادة ان
رسول الله ع بناء لاخباره بجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله
ع في افادة العلم كالعيان م وان لا يكون معدولا به ش الباء فيه
للتعدية لان المعدول لازم فلا يأتي المجهول منه الا بالصلة والضمير
راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا م عن سنن القياس ش
اي مائلا م كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ش يعني ثبت هذا
بالنص وهو قوله ع تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه
مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه م وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه ش هذا شرط ثالث
للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا
لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع وفي الشرطين
الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من شروطه الشرط الاول كون الاصل
متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا
خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله اعترض هنا بان التعدي

الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر لانه عرض لا يقبل الانتقال وبانه
التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطاً له واجيب عنه بان المراد
من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازاً وعن الثاني بان المراد
انه تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا يبعد في ان يكون تصور وقوعه
متقدماً ووجوده متأخراً والثاني ان يكون المتعدي حكماً شرعياً لا
القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال لان
الآية يدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار
في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس
يجري في الاسماء ايضاً لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمراً قبل الشدة
واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن و
الشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمراً فيكون حراماً الا يرى ان كتب
النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يفيد التعليل عندنا
وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يتبع
قياساً لوجود معنى الشيء في الشيء الآخر بل وجود صورته الا يرى
ان الياقوت قائم بالذات والخزف قائم بالذات مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتاً
وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون
الحكم ثابتاً بالنص اذ لو كان فرعاً لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعله بعض
الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربوياً بعلة الطعم ثم
قاس التفاح على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان

يكون المعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغير في الفرع
لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس
والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون
الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس
ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه فاذا كان حكم القياس موافقاً
لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفاً كان باطلاً لان القياس
لا يجوز ان يكون مبطلاً لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكم النص موافقاً
لحكم القياس كان القياس صحيحاً وكان مؤكداً للنص م فلا يستقيم التعليل
س لما بين المص الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط
الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل م لاثبات اسم الزنا
للواطة س بان يقال الزنا سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود
في اللواطة فيكون اللواطة زناً فيجري عليها حكم الزنا م لانه ليس
بحكم شرعي ولا يصح ظهار الذمي لكونه س اي لكون التعليل م
تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع
عن الغاية س هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي
لا يصح عندنا حتى لا تحرم الوطء وعند الشافعي يصح ظهاره
فيحرمه وعلل بانه حكم حرمة الوطء والكافر اهل لها فيصح ظهاره
كما يصح طلاقه قياساً على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو
ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان الحرمة

مؤيدة عقوبتنا هيئة بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها
معنى العبادة والواجب على الظاهر اذا لم يقيد على الاعتاق هو الصوم
والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير رقبة لا الصوم والكافر
ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا م ولا لتعدية الحكم من
الناسي في الفطر الى المكره والخاطي ش هذا متفرع على الشرط الخامس قال
الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان
يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطي
فظ واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا
م لان عذرهما دون عذره ش اي الناسي لان النسيان يقع في الانسان
بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده
جبلة الا يرى الى قوله عم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع
وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق فيه وجملة تحصل
بكسبه وان كان هو خلق الله ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل
ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعديه عدم الفطر من الناسي الى الخاطي
والمكره يكون فاسدا لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما
ليس من قبل من له الحق وهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي و
المكره فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام
وليس نظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد
المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا

واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي
الحلال والحرام م ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار ش
هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين و
الظهار بالجامع وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط
في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه م تعدية الى ما
فيه نص بتغيير ش وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد
فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا ويقيد المطلق تغيير له م والشرط
الرابع ش اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به
لمنازعتنا في الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث م ان يبقى حكم النص بعد
التعليل على ما كان قبله ش فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص
لانه قبل التعليل خاص وبعده عام فكيف اشتراطه قلت معناه لا يتغير
ما هو المفهوم من النص قبل التعليل بعده كتعليل الشافعي في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك و
الاطعام لغة جعل الغير طاعما فكان هذا مفهوم النص قبل التعليل
وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير
بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة
الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم
الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير
حكم النص في غير المنصوص عليه اولى م وانما خصصنا التعليل من قوله

ء ولا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة
التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ش هذا جواب نقض يرد
على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم
لا تبيعوا الطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل
الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى
الحال بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل
والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين
لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال
البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة م ولن يثبت ذلك
ش اي التساوي م الا في الكثير ش لان المراد منه التساوي في الكيل
بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل م
فصار التغيير بالنص ش اي بدلالته م مصاحبا ش حال من النص م للتعليل
لا به ش اي لا بالتعليل م وانما سقط حقه في الصورة ش هذا جواب عن
نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عم وفي الابل
بقوله عم في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة ومعناها فانتم
ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا
تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط
م بالنص ش اي باذنه الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها م لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء

ش اي وعد الله للفقراء ارزاقهم م ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
لنفسه ش كالشاة والبقر م ثم امر الله ش الاغنياء م بانجاز المواعيد
ش اي بقضاء ما وعده الله للفقراء لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
م من ذلك المسمى ش وهو غير الشاة والبعير وغير النقدين م وذلك لا يحتمله
ش اي ذلك المسمى لا يحتمله انجاز ما وعده الله للفقراء من عينه م
مع اختلاف المواعيد ش لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص
بل بمطلق المال م فكان ش الامر بانجاز المواعيد م اذنا بالاستبدال
ش ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى
بالنص المصاحب بالتعليل لا بمجرد التعليل م وركنه ش اي ركن القياس
م ما جعل علما ش اي وصف جعل علامة وانما قال ركنه هنا لان
ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم
يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما
في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات
ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله ثم الحكم
في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما
هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع
وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب
بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه مشايخ العراق
ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي

اولى فاحالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل
فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فاين يتأتى
التعدية الى الفرع قلت المعنى في علة الاصل صار راضيا فيه الحكم اليه
مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم
النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل
فيها اقوى منه وجه بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم
الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع والقياس لا يكون الا
باثبات حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان
علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا
المقام المراد في قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان
يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف م على حكم النص مما
ش اي من الاوصاف التي م اشتمل عليه النص ش اي ثبت حكمه بعد في
لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال الربوا على الكيل والجنس
او بغير صيغته كاشتمال النص النهي عن بيع الابق على العجز من التسليم الا
ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة
او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما
على حكمه م وجعل الفرع نظيرا له في حكمه ش اي للنص في حكم النص
احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست ركن للقياس م بوجوده
فيه ش اي وجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا

اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون
ركنا له وهو موقوف عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المصنف يكون
صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه
عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على
الثلثة الباقية م وهو ش اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص
م جائز ان يكون وصفا لازما ش كالمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة
للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا
يجب الزكوة في المصنوع منهما كما يجب في غير المصنوع بعلة الثمنية باصل
الخلقة وهذه الصفة لا يبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب
الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا
بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية كون
الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء م وعارضا ش كالانفجار
في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة
الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر م واسما ش
اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عليه السلام للمستحاضة
توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم
اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار
صفة النجاسة فان قلت الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدمه

جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هنالك لتعدية اسم الخمر
الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز
وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون
تعليلا بالوصف حقيقة فيصح م وجليا س بحيث لا يحتاج الى
النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة كقوله عم الهرة ليست بنجسة
فانها من الطوافين م وخفيا س مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا
والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات
والادخار عند مالك م وحكما س اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما
شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن
الميت قال النبي عم للمراة التي سألته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال فدين الله
احق لان قوله عم دين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب
وانه حكم م وفردا س كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل
وحده او الوزن وحده م وعددا س مثل القدر مع الجنس في علة تحريم
التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة م وفي النص س
كقوله عم من الطوافين وقوله عليه السلام كيلا بكيل م
وغيره اذا كان ثابتا به س اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد
ولكن ليس في النص لانه يعني في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار
ان وجود السلم المنصوص عليه لما روي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس

عند الانسان قد رخص في السلم يقتضي عاقدا واجدا وصفته
ان يكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه م ودلالته س
اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل م كون الوصف علة س لما ذكرنا
ان ركن القياس هو الوصف فاشار الى الدليل الذي يعلم به كون
الوصف علة م صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل
به س قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة
بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا يقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر
باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام
الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي
لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم و
هو المذكور في الكتاب كاثبات الاخوة لاب وام في التقدم في الميراث
فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة
في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر
الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه
في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة على الحائض فانه ظهر تاثير جنسه
وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين فهذه الاقسام
حجة م ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو س اي الملاءمة وتذكير
الضمير باعتبار كونها مصدرا م ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن

رسول الله عم وعلى السلف س اي الصحابة والتابعين بان لم يكونوا
ثابتا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها
اثبات حكم الشرعي فلا يصلح العمل بها الا ان يكون موافقا لما نقل عن
الذين ببيانهم عرفنا احكام الشرع قال الغزالي المراد بالتناسب انه
اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا
كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت
الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا
قاطعا للحقوق م كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح س جمع منكح
بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا
اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه
شذوذان احدهما حذف التاء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على
مفاعيل مقصور على السماع قولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في التحقيق
م لما يتصل به من الحجر س اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع
الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا
وكذا في انكاح الصغار معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة
عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير
كفؤ بنت من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له م فانه س اي الصغر
م مؤثر س في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون
البكارة م وتاثير الطواف س مفعول مطلق م لما يتصل به من الضرورة

س يعني التعليل بالصغر موافق بالعلل المنقولة لانه مثل الطواف
الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله عم انها
ليست ... فانها من الطوافين فالطواف منشاء للضرورة وهي تقتضي
صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة وكذا
الصغر منشاء للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عم م دون الاطراد س يعني
انا لا نقبل الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد
م وجودا وعدما س يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه لقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول
بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل بشيء او غضب لم يحل
له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب او غضب يحل له القضاء احتج
اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام والموجب لان
الموجب هو الله فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة
للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون
علامة على وجود ذلك الشيء والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات
مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لايجابه واما في حقنا فليست
كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا
وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية والقصاص
الى افعالنا ونسبت حل البضع الى النكاح وان كان من الله

الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن
بد من التمييز م لان الوجود قد يكون اتفاقا ش وبمجرد الاطراد لا يتميز
بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا
وجود العتق مع الكلام وكما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان
يكون مؤثرا م ومن جنسه ش اى من جنس الاطراد م التعليل بالنفي
ش من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا م لان استقصاء العدم ش
اى العلة اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعنى طلب العلة
فانتهى الى عدمها م لا يمنع الوجود ش اى وجود علة اخرى لان العدم
لا يكون على حال ان الوجود ووجود وصف لا يمنع وصفا آخر يثبت
الحكم به كما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل
بالنفي م كقول الشافعي فى النكاح ش اى فى انه لا يثبت م بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال ش وكونه غير مال لا يمنع ثبوته و
وصفا آخر له اثر فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح
من جنس ما لا يسقط بالشبهة لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء
ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه
فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به
المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى م الا ان يكون السبب ش
متعينا استثناء من عموم الاحوال تقديره من جنس الاطراد التعليل بالنفى
فى جميع الاحوال الا فى حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون له

سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب عما يقال نعم علة
بالنفي فى مواضع م كقول محمد فى ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب
ش بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول
محمد ايضا فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فى ذلك
لانه لم يوجف عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما كان فى ايدى الكفار
وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى
الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون فى الغنيمة فلا يكون فيه
الخمس م والاحتجاج ش اى من جنس الاطراد الاحتجاج م باستصحاب
الحال ش وقيل هو الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه كان
ثابتا فى الزمان الاول وفى هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت فى الزمان
الثانى هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب
لان الاستصحاب هو الدليل الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان
على ما كان وانما يسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم
الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم فاضافته
اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعى
على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا
يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرائع بعد وفاته ع واجاب المص
عنه بقوله م لان المثبت ليس بمبقى ش يعنى الدليل الموجب لوجود حكم

في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى
ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع
ان البقاء فيما بعد الرسول ع والتقرير لاجل دلالة الموجبة لبقائها وعدم
احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القران
وذلك اى الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق و في كل حكم عرف
وجوبه س اى ثبوته و بدليله ثم وقع الشك في زواله س اى زوال
الحكم لعدم وجدان المزيل علم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالا
ستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحا
حكم الحال لعدم دليل معه بطريق النظر والاجتهاد و كان استصحا
س المستدل اى جعله و حال البقاء على ذلك س اى على الثبوت مصاحبا
للحكم و موجبا س اى دليلا ملزما و عند الشافعي وعندنا لا يكون
حجة موجبة س اى ملزمة على الخصم و ولكنها حجة دافعة س لا لالزام
ما يخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله
و حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر
المشتري ملك الطالب فيما س اى في السهم الذي و في يده س وقال ليس له
فيه ملك وانما هو في يده بالاعارة و ان القول قوله س يعني القول
للمشتري و ولا يجب س اى لا يثبت للشفيع و الشفعة الا ببينة س
اى باقامة البينة على ملك ما في يده لان الشفيع تمسك بالاصل
وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام و وقال

الشافعي يجب بغير بينة س لانه للدفع والالزام وعنده وضع الشيخ
المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في استصحاب الحال لانه
لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى ولا يعتق
العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا
يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح
للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما
المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل
قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري
و والاحتجاج بتعارض الاشباه س وهو عبارة عن تنافي امرين مما
يمكن ان يلحق المتنازع فيه و كقول زفر س في غسل و المرافق س
انه ليس بفرض و ان من الغايات ما يدخل س في المغيا كقولهم حفظت
القران من اوله الى آخره و ومنها ما لا يدخل س كقوله تعالى فنظرة
الى ميسرة و فلا يدخل س المرافق في وجوب الغسل و بالشك وهو عمل
بغير دليل س يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك
امر حادث بين العلم والجهل فلا بد من دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله
تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان
قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل يعلم

ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفى الشك لانه العلم لا
يجتمع فان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفى بعض
الشروع ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا
فى المزروق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط
التعارض اتحاد المحل بخلاف سؤر الحمار لان تعارض الادلة فى نفس
السؤر وفيه نظر لان المراد فى التعارض ليس هو التعارض المصطلح
ولان غاية ما فى الباب تعارض الاشباه تحت الشك اثره فى التوقف
او الميل الى احدهما ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى
احدهما لان وجوب الغسل قطعا موجوب الشك بلا ترجيح لا يتصور
فينبغي وجوب الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم
بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه م يقع به س اى بذلك الوصف
م الفرق م بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف فى الفرع كقوله
اى قول بعض اصحاب الشافعي م فى مس الذكر انه مس الفرج فكان
حدثا كما اذا مسه وهو يبول س وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه
لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان
جعل مع وصف اخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك فى الفرع م
والاحتجاج بالوصف المختلف فيه س وهو ان يقيس صورة على اخرى
ويجعل الجامع وصفا اختلف فى كونه علة للحكم م كقولهم فى
الكتابة الحالة س فانها باطلة م انه عقد لا يمنع من التكفير س

الوصف س اى الوصف الاخر م ... والاحتجاج بالوصف ...

اي فى جواز التكفير بالاعتاق م وكان فاسدا كالكتابة بالخمر س
وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة
فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الا
ستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل
كان فاسدا م والاحتجاج بما لا شك فى فساده س بحيث لا يخفى
على احد من اهل الفطانة م كقولهم س اى قول بعض اصحاب الشافعي
فى منع جواز الصلوة بثلث ايات م الثلث ناقص العدد عن سبعة
س يريد بها الفاتحة فلا يتادى بها الصلوة كما دون الاية كما لا يجوز
بما دون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة
فى عدم جواز الصلوة ذكر فى الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى اذا
عجز عنها يقرأ سبع ايات من القران متفرقة او متوالية فان عجز عنها
يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه العلة
ضلال وزلة فى الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسترشدين وهو غير
منقول عن السلف بل احدثه من كان طريق الفقهاء العيدين م
والاحتجاج بلا دليل س لا خلاف فى انه يطلب الدليل عمن قال
حكم الله فى هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله
فى هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون

زكوة فهل عليه دليل او لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد
النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج
بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعندنا
ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه تعالى علم
عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واحتج من خص العقليات بان
مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم
بقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي
الاثبات كوجوب زيد وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر
وجود الوجوب يدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب
بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
او النبي ع طلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت
لا دليل نفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ
لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا
كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لم يعلم به بذلك فهو جاهل
بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابو حنيفة لا خمس
في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه
بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة رحمه لا خمس في العنبر

فان قلت لم قال ابو حنيفة لانه بمنزلة السمك وما بال السمك
لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة
الى معنى مؤثر يقتضي القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان
اصله في يد العدو وهو ناله ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض
الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على الاصل
والقياس م وجملة ما يعلل له س اي جميع ما يقع التعليل لاجله
م اربعة اقسام س لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان
حكمه الاول م اثبات الموجب س بكسر الجيم اي العلة م او وصفه
س الثاني م واثبات الشرط س اي شرط الحكم م او وصفه س والثالث
م اثبات الحكم او وصفه كالجنسية كحرمة النساء هذا س مثال لا
ثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة لحرمة البيع نسية او
لا فعندنا يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا الاختلاف وقع في و
جوب الحكم فلم يصح اثباته بالراي وانما يجب على مدعي الدليل من نص
او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا
الجنس بانفراده يحرم النسية باشارة النص لان علة الربوا القدر
والجنس على ما مر ووجدنا في النسية شبهة الفضل وهي الحلول في احد
الجانبين لان النقد خير من النسية فالجنس وحيث انه بعض العلة
اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة
في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا م وصفة السوم

في ذكورة الانعام س هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة
هل هي شرط للزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا
نظير ان قلنا لا يجوز التكلم فيه بالراي بل بالنص وهو قوله ع في خمس
من الابل السائمة شاة ولنا اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم من غير اشتراط السوم م والشهود في النكاح س فهي شرط
عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ونفيه بالقياس بل بالنص و
هو قوله ع لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك لقوله ع اعلنوا
في النكاح م وشرط العدالة والذكورة فيها س اي في الشهود هذا
بيان لاثبات صفة الشرط والاختلاف وهو ان الشهود شرط
لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا
في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك
لقوله ع لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة
وهو يتمسك لقوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا المصحح
قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح
الا بولي م والبتيراء س تصغير بتراء وهي تانيث ابتر كما ان حميراء تصغير
حمراء وهي تانيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة
هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي
هو تمسك بما روي ان النبي ع قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر
بركعة ولنا ما روي انه ع نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة

م وصفة الوتر س هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في
صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله ع ان الله زادكم
صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند
صاحبيه والشافعي سنة لقوله ع واجب سائل الاعرابي بقوله هل
علي غيرهن م والرابع تعدية الحكم النص الى ما س اي الى محل م لا نص فيه
ليثبت فيه س اي حكم النص ايما لا نص فيه م فغالب الراي في التعدية
حكم لازم س للتعليل م عندنا س حتى يبطل التعليل عند عدمها
فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا م جائز عند الشافعي
لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة س فعنده التعليل اعم من القياس
لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة م كالتعليل بالثمنية
س لانا نعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم
لا يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا
هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت
صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا و
ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل
لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت
بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل
حكم سوى التعدية فان قلت التعليل القاصر يفيد اختصاصا
حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق بالتعليل

ولذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة
لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين و
هذا لان العلل الشرعية امارات ولا يمنع نصب علامتين على شيء
واحد وقيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف
الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الى العلة
في الاصل والفرع وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل
النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن و
انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها
بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر انما
الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر و والتعليل للاقسام
الثلثة الاول وبعدها باطل س لا خلاف ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء
بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام
الشرع ففي اثبات الموجب او صفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية في
ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم
يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه و
كان نفيا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم
بطريق التعدية وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من بان
يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعلل ويتعدى الى محل آخر فقال

عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار
صاحب الميزان وفخر الاسلام واحتج المنكرون بان لا بد للقياس
من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد
لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة
ثم يمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى
المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين لان الحكم لما استند الى
المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما
فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في
الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان سببا للحد واحتج المجوزون بان
القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق
في الاحكام ولا معنى لقوله فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين
للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج
الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا
فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام وبطل اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا و فلم يبق الا الرابع س اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم
الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين
بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول

عن قياس الجلي قياس أقوى منه لكنه ليس بجامع أو لم يدخل فيه الاستحسان
الثابت بالأثر والأولى ما ذكره المص في شرحه وهو دليل يعارض
القياس الجلي م والاستحسان س أنواع م يكون بالأثر والإجماع
والضرورة س فقوله دليل يشمل أنواع الاستحسان وقوله يقابل
القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان م والقياس الخفي
كالسلم س فإن القياس يأبى جوازه لعدم المقصود عليه عند العقد
إلا أنا تركناه بالنص وهو قوله ع ومن أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم
الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل أن يأمر إنسانا بأن
يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له أجلا والقياس
يقتضي أن لا يجوز لأنه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع لتعامل
الناس فيه فإن قلت الإجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله ع ولا تبع
ما ليس عندك وأجيب بأن النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم
بالإجماع وفيه نظر لأن القران شرط الخصوص عندنا والإجماع ليس بمقارن
ويمكن أن يجاب عنه بأن القران شرط في التخصيص الأول والنص مخصوص قبل
الإجماع بالسلم فيجوز تخصيصه بالإجماع م وتطهير الأواني س مثال للضرورة
فإن القياس يقتضي عدم تطهرها إذا تنجست لأنه لا يمكن صب الماء عليها حتى
يطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس م وطهارة سؤر
سباع الطير س مثال للقياس الخفي فإن القياس الظاهر يقتضي نجاسته لأن
لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لأن سباع البهائم

ليس بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار أنها تأكل بلسانها فيختلط
لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وليس بنجس من الميت فطهر
لكن أولى م ولما صارت العلة عندنا س هذا شروع في بيان ترجيح
الاستحسان على القياس يعني بيانا لأنواع الاستحسان م علة بأثرها س
خلافا لأهل الطرد كما مر بيانه م قدمنا على القياس الاستحسان الذي
هو القياس الخفي س وفيه لمن طعن على أبي حنيفة وأصحابه بأن حجج
الشرع أربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به أبو حنيفة وهذا قول
بالتشهي لأنهم إن ذكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات
وإن ذكروا من حيث المعنى فباطل أيضا لأنا نعني به دليلا من الأدلة المتفق
عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به إذا كان أقوى من القياس ونقل
عن الشافعي أنه قال من استحسن فقد شرع يريد أن من أثبت حكما بأنه مستحسن
عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم م إذا قوي
أثره س مثاله سؤر سباع الطير فإنه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم
وهذا معنى ظاهر الأثر وفي الاستحسان طاهر لأن نجاسة السبع
لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان أقوى أثر
الباطن فرجح على القياس لأن الاعتبار للأثر لا للظهور كأن الدنيا ظاهرة
والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة أثرها من حيث الدوام والصفاء
على الدنيا لضعف أثرها من حيث الكدورة والفناء م وقدمنا القياس
لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده

كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها س ان شاء ان كانت
الآية في آخره وان شاء سجد لها لان الركوع محتاج الى النية دون السجدة
وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما
بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ضم السورة ثم ركع لم يجزه نواها
او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا يتأدى بالركوع ولا بالسجدة
الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عنها عن التلاوة والركوع جميعا جاز
في القياس وبه نأخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه
كذا في القياس لان الركوع والسجدة متشابهان في معنى الخضوع وبهذا
اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور
وهو السقوط موجود في السجدة دون الركوع فهذا قياس ظاهر م
وفي الاستحسان لا يجزيه س لانا امرنا بالسجود والركوع غير حقيقة
الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن السجدة
التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره
وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثر الباطن لان السجدة عنده
لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع
والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها
عبادة كالسجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس

وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس
الشبهة والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من اثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المص
الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فقال م ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الأخر
س لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية
ثم بين مثال لما ذكر فقال م الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا س لانهما لما اتفقا ان المبيع ملك
المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي
زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه
ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات م وتوجيه س اي
يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان م استحسانا س لان
المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره م
وهذا س اي وجوب التحالف قبل القبض م حكم يتعدى الى الوارثين
س اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت
المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان
الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد م والاجارة س
اي يتعدى وجوب التحالف عن البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان

لان التخالف يدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه
راس ماله وعند الاجارة محتمل م للفسخ واما بعد القبض ش اي
الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع م فلم يجب بين البايع الا بالنص
ش وهو قوله واذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا ولان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع سلم
اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة
وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف
الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد
يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار
ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل
القبض وبعده وجوابه لا نسلم ان كل واحد يدعي عقدا آخر لان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة
الثمن م فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد ش لما فرغ عن بيان القياس
واركانه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس
من القايس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين
بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية م ان يحوي علم
الكتاب بمعانيه ش اي مع معانيه لغة وشرعا م ووجوهه التي قلنا
ش مثل الخاص والعام وساير الاقسام ولا يشترط حفظها بل يكفي
ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به الاحكام

وذلك مقدار خمسمائة آية م وعلم السنة بطرقها ش المراد به ايضا
ما يتعلق به الاحكام م وان يعرف وجوه القياس ش اي طرايقه و
شرايطه م وحكمه الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ
ويصيب والحق في موضع الخلاف ش اي المسائل الفقهية م واحد
باثر ابن مسعود في المفوضة ش وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برايي فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم
ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ م
وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب ش لانه تعالى كلف المجتهد باصابة
الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم في التكليف تكليف ما ليس في
الوسع فاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات
كلها قبلة م والحق في موضع الخلاف متعدد هذا في النقليات لا
في العقليات التي من ش اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها
كافر وان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما
كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا للاجتهاد للاصابة
فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن او جماعة طلب
الفرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد
الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا انتهاء
المجتهد في القبلة مصيبة لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في

متحرين في القبلة مختلفين من علم امامه تفسد صلوته لا امامه
عنده في القبلة م المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء س اي اجتهاده
م وانتهاء س اي فيما ادى اليه اجتهاده م عند البعض س واليه
مال الشيخ ابو منصور لقوله عم وان اخطات فلك حسنة فانظر الى
الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء يدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون
مخطئا ابتداء وانتهاء م والمختار انه مصيب ابتداء س اي في نفس اجتهاده
بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا م ومخطئ انتهاء س اي في
اصابته الحق والجواب عنهم ان الخطاء المطلق لا يستوجب الاجر بل على ان
خطاءه ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس
الاجتهاد م ولهذا س اي لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب م قلنا
لا يجوز تخصيص العلة س وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى
علية وانما يسمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار دخولها في محال
متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم
يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها تخصيصا م لانه يؤدي الى تصويب
كل مجتهد خلافا للبعض س كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص
العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز
ان يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها
امارة لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة
لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبط

لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد
ان سارق لا يحد ولا يقطع م وذلك س اي بيان التخصيص م ان يقول
س المعلل م كانت علتي توجب ذلك س اي الحكم م لكنه لم يجب س
اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة البعض م مع قيامها س اي
قيام تلك العلة م لمانع فصار س المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه
مع وجودها م مخصوصا في العلة س اي مخرجا من كونه تاثير العلة
م لقيد هذا الدليل س وهو المانع انما ذكرها لان مجرد قوله لكنه
لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص فلا يلزم
تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يتيسر عنده ورد البعض على
علته مانعا صالحا للمنع م وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة
س فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة الحكم الى عدم العلة يستلزم
تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا اورد نقضا يمكنه ان يقول
في عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية تقتضي
لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف
الحكم منها مع وجودها واذا انتفى جزءها او ورد عليه وصف آخر
لم يبق تلك العلة علة فيتخلف الحكم ح لانتفاء العلة لا في التخصيص
بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم
ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر م وذلك س اي بيانه

حكم كونها العدم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا
م في الصائم اذا صب الماء في حلقه فانه يفسد الصوم لفوات ركنه
ويلزم عليه الناسي س فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة
م فمن اجاز الخصوص س اي تخصيص العلة م قال امتنع حكم هذا
التعليل ثمة لمانع وهو الاثر س وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة م وقلنا امتنع لعدم العلة
س اي امتنع عدم الحكم في الناسي لعدم العلة حكما م لان فعل
الناسي منسوب الى صاحب الشرع س حيث قال انما اطعمك الله م
فسقط عنه معنى الجناية س فصار اكله كلا اكل حكما م وبقي الصوم
لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه س والنائم ليس في معناه لان
الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقي
معتبرا فجعلنا مع جعل الخصم مانعا الحكم وهو الحديث دليلا
على عدم العلة حكما م وبني على هذا س اي بني من اجاز تخصيص العلة
على جوازه م تقسيم الموانع س كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى
ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اي وبني على جواز التخصيص التقسيم المذكور
لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما منعا
نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود
العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة م وهي س الموانع م خمسة
س عرفت بالاستقراء م مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر وما

يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط
س اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا
يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول م ومانع يمنع تمام الحكم
كخيار الرؤية س فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض
معه ويتمكن فيه من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضاء م ومانع يمنع لزوم
الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن
المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء ولا قضاء
ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لانه له ولاية الرد وفسخ
البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال م ثم العلل س
لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ
القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع قال ثم العلل م نوعان س على زعم القائسين
وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا عندنا وانما
قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع
فاحتيج على معرفتهما سيحكم عليهما بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطرد
فنهما فيهما م طردية ومؤثرة س والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا
الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات
الواردة عليه فقال م اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب
العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل س اي قبول السائل ما يثبته المعلل
م بتعليله س مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد

وعلى كل قسم ضروب من الدفع ٤

اهمله المص وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول
يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع
فيه مع بقاء الخلاف فاحتاج الى معنى مؤثر فرضوه كقول اصحاب الشافعي
م في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية س
كصوم القضاء والكفارات وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
في الصوم يوجب تعيين النية انما كان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف
الفرضية م فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية س وهو واجب م
وانما يجوز باطلاق النية على انه تعيين س يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن
لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في اطلاق النية هل
هو تعيين او لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا
هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم يتوحد بالمشروعية في هذا
الوقت وليس غيره مشروعا فيه فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق
الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى
الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت
هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يجعلوا الا بتعيين قصدا فان زاد هذا
القيد في استدلالهم دفعه بالممانعة بان يقول لا نسلم ان كون الصوم صوم
فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء
والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى
القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل يوجب الحكم لكن

تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لم يستقم له
القول بالموجب والمص ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول
بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن
العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة
المعلل وانما مقصوده الحامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده م
والممانعة س وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل
كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام بالاستقراء
م اما ان يكون في نفس الوصف س بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي
يدعيه علة موجودة في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل
مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع
فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة
بالجماع مع سلمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة
متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم
الفطر م او في صلاحه س اي صلاح الوصف م للحكم مع وجوده س
بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول
الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح
لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح للحكم
لانه لم يظهر له تاثير في موضع احد سوى محل النزاع م او في نفس الحكم
س مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه

فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد
تمام الفرض والتكرار صار طريقا له في الغسل ضرورة ان الفرض مستغرق محله
وهذا المعنى معدوم في المسح وهو محل بالاستيعاب م او في نسبته الى
الوصف س بان يقع اضافة الحكم الذي جعل المعلل علة مثل ان يقول
في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان لا
اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة
والاستنشاق حيث سن التثليث ولا ركنية م وفساد الوضع س
وهو جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من
المخالفة وقوعه مغايرا او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض
على العلل الطردية م كتعليلهم س اى تعليل اصحاب الشافعي م للنكاح
الفرقة س اي لاثباتها م باسلام احد الزوجين س هم قالوا اذا اسلم
احدهما فان كانت مدخولا بها يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتأكيد
النكاح وان كانت غير مدخول بها يقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام
على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء
كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا في الوضع والفرع فاسد وان كان
صحيحا في الاصل وحيث ان الاختلاف هنا حادث بالردة وهي سبب لزوال
الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما فصار
الوصف نائبا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في
الشهادة وانه معدوم في الذهن على المناقضة لان الاطراد انما يطلب

بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل
لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه يبقى طرد فساد
الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز
عنه في محل آخر بالجواب عن النقض بان يراد وصفا اخر ان كان العلة
طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجئ
م والمناقضة س وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة م كقول
الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان س للصلوة م فكيف
افترقا في النية س هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان
اي في وجوب النية م فانه ينتقض بغسل الثوب س والبدن عن النجاسة
الحقيقة فان كل واحد منهما طهارتان للصلوة والنية ليست بفرض
فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير
معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول
الطاهر والعبادة لا يتأدى بدون النية بخلاف النجاسة لانه معقول
لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء
المفروضة في الوضوء غير معقولة المعنى فان القياس كل البدن لان خروج
النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف الا ان الشرع
اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي
طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة
وقوعه واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض ولا يكون

غسل الاعضاء المفروضة غير معقولة المعنى بل يثبت وصف محل
الغسل والطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا
بل يثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل
ازالة له فههنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية
لا يصلح ان يكون شرطا للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث
معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية وكان
غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس عن وافتقار التيمم الى النية لان
التراب ليس بطهور لانه ملوث يحتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة
وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقة واما كان
حكما فازالته حكمي ايضا فيفتقر الى النية م واما المؤثرة س اى
العلل المؤثرة م فليس للسائل فيها بعد الممانعة س التي هي اساس
المناظرة م الا المعارضة س يعني للسائل ان يعترض عليها بممانعة
وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة م لانها
لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة
س والاجماع الامة وهذه الادلة لا يحتمل التناقض وكذا التأثير
الثابت فيها لان مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان
التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر
اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه نجس كالخارج
من السبيلين لانه نجس فان المطلوب بيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره

بالكتاب في غير صورة النزاع ثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال
الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة
ما عللنا في سؤر سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة
لانها الطوافات قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم
ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة
والرابعة لانها لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال
فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان المطلوب بالاثر قلنا ان حد السرقة
شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه
م لكنه س اى لكن الشان م اذا تصور مناقضته س اى ورد نقض
صوري على المؤثر م يجب دفعه س اى دفع ذلك النقض م بطرق اربعة
س وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض
على ما نذكر ان شاء الله تعالى كما تقول في الخارج اى التعليل بالعلة
المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج م
من غير السبيلين انه نجس خارج س من البدن م فكان حدثا كالبول
فيورد عليه س اى على هذا التعليل ما اذا لم يسل اى الخارج النجس الذي
لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق
م فيدفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج س لان الخروج هو الانتقال
من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد
نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه م ثم بمعنى الثابت بالوصف

دلالته م أي بدلالة هذا الوصف م وهو وجوب غسل ذلك الموضع
س فإن الخارج النجس إنما صار حدثا باعتبار أنه مؤثر في تنجس ذلك الموضع
م فيه س أي وجوب غسل ذلك الموضع م صار الوصف حجة س أي وصف
الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الفرع صحيحا م فحيث إن وجوب
التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه س أي بسبب ما يخرج من البدن م
لا يتجزى س فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل ذلك الموضع أي موضع السبيلين
وجب غسل أعضاء الوضوء وإنما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا
عما يصيبه من النجاسة من الخارج فإنه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا
يسري إلى غيره م وهنالك س أي فيما إذا لم يسل م لم يجب غسل ذلك الموضع
فقد عدم الحكم س وهو انتقاض الطهارة م لعدم العلة س وهي الخروج
م ويرد عليه صاحب الجرح السائل س فإن ما يخرج من مخرج خارج
نجس ولم يكن حدثا حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا م فيدفعه
بالحكم س أي يدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
م ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت س يعني أنا نقول
لا نسلم أنه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت
ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت إذا لبسهما بعد
السيلان م وبالغرض س معطوف على قوله بالحكم أي يدفعه بحصول
الغرض في التعليل وهو القسم الرابع م فإن غرضنا س من التعليل م
التسوية بين الحدث والبول س في المعنى الموجب للحكم م وقد حصل س

وذلك حدث فإذا لزم س أي دام م صار عفوا لقيام الوقت س
أي لأجل قيام وقت الصلاة فإنه مخاطب بالأداء فيلزم أن يكون قادرا
عليه ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة م فكذا هذا
س أي في صورة النزف فإنه إذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلاة
ولو لم يجعل الحكم عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للأصل
وذلك لا يجوز فثبت أن التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله
عفوا كالأصل فلا يرد نقضا م وأما المعارضة س فهي إقامة الدليل
على خلاف ما أقام المعلل عليه الدليل بأن يقول ما ذكرت من الوصف وإن
دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وقد زعم بعض الجدليين أن المعارضة
غير مقبولة لأن السائل ينتصب مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض
المحض فإذا شرع في دليل آخر فسد دليل المجيب كان بابا لا نهاية لها ولكنا
نقول هي مقبولة لأن العلة لا تبقى حجة ما لم تسلم عن المعارضة الأخرى
أن القرآن حجة عند السلامة عن المعارضة وكانت اعتراضا صحيحا م
وهي نوعان معارضة فيها مناقضة س اعلم أن في هذا القول وجهين
أحدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقرير المعارضة وجعله
أصلا أما الأول فلأنه يرد على كل واحد منهما فإن فيه علة أخرى
وهذه خاصية المعارضة وفيه إبطال دليل المعلل أيضا وهذه خاصية
المناقضة وأما الثاني وهو جعل المعارضة أصلا فلأن المعارضة
تصدى به لأن المص نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله فلما احتمل

المناقضة قصدا الكلام وفي المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا
فان قلت هذا النوع من المعارضة يبطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما
تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا
ولهذا يقول المناظر دليلك وان دل على المدعى ولم يبطل دليلك فانه
صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فلان الجهة
مختلفة لان المعارضة بجهة ابقاء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال
علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا
على العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة
المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية
م وهي القلب ش وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء
اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب م
وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة ش وهذا القلب انما
يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في علة لحكم اخر فيه ثم عداه
الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف
المحض ان يكون حكما شرعيا م كقولهم ش اي قول اصحاب الشافعي م
لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ش انما الاسلام
ليس من شرائط الاحصان م فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة
لانه يرجم ثيبهم ش لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كاملة كان الجهل

بالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من
ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا
الرجم فيبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا
في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة الحكم في الاصل علة فهذه معارضة
ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما م والمخلص منه
ش اي وهذا القلب ليس المراد انه اذا اورد يمكن دفعه بهذا الطريق بل معناه
اذا اراد ان لا يرد عليه القلب طريقه م ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
ش يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل م فانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء دليلا عليه ش لان الدليل ليس بمثبت
بل هو مظهر فيجوز ان يكون مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم
بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر
للمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المعنى
فيهما لازما بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد
والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد عقوبة خفيفة والرجم له
شروط ليست للجلد كالنار مع الدخان وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت
ان الشيئين متساويان كاليومين فانه يثبت قربة الاصل لاحدهما يقتضي
ثبوته في الآخر وكذا الرق والنسب م والثاني ش اي النوع الثاني
م قلب الوصف شاهدا على الخصم ش يعني جعل السائل وصف المعلل
شاهدا له م بعد ان يكون شاهدا له ش اي للخصم مأخوذ من قلب

الجواب فان ظهر خلفا الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه
الى خصمك صار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك فظهره الى
خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث
انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان
المط هو الحكم والوصف يشهد بثبوته في وجه وبانتفائه من وجه
اخر فيكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر
في حادثة ثم يشهد للخصم الاخر في تلك الحادثة فانه يناقض كلامه
م كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد
تعينه كصوم القضاء لكنه ش صوم القضاء م انما يتعين بالشروع
وهذا تعين قبله ش هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في
صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان المص لما قال استغنى عن
تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق
بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله ان انتصار حال
ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء
سواء فحينئذ ان التعيين حاصل في الحالين فعند التعيين في المقيس عليه
وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى هكذا في المقيس وهو صوم
رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان يجوز الاعتراض على العلل
المؤثرة لمن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان

العلة بعد ما ثبت بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل
المناقضة وفساد الوضع ولورود صورة القلب نوع بيان التاثير
كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يولده
ما ذكره صدر الاسلام وان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة
والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التاثير م وقد تقلب العلة من
وجه اخر ش غير الوجهين المذكورين م وهو ضعيف ش اي فاسد م
كقولهم ش اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام
ما شرع ولا قضاء لو افسده م هذه ش اي النافلة م عبادة ش
لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن
الحج لان الحج اذا فسدت يجب فيه المضي م فلا يلزم بالشروع كالوضوء
ش فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع م فيقال لهم لما كان كذلك
ش اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء م وجب ان يستوي فيه ش
اي في النفل م عمل النذر والشروع ش كما استوى عملهما في الوضوء
حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان
عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم
الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي فاسده ولا يجب
بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن
الصلوة يلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع والنذر عملا بقضية
الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجوه

حد القلب فيه إذا السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا
عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل
لأنه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد
لأن السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض حكم المستدل وهو المساواة
لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون إثباتها مناقضا لمدعاه بطلب
المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولأن الاستواء بين النذر
والشروع في الأصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي
الفروع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بينهما فتخالفان
والحكم هو المقصود في الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء
بالنسبة إلى الفرع والأصل يبطل القياس لأن شرطه أن يتعدى حكم
الأصل بعينه إلى الفرع هو نظيره ولم يوجد و ويسمى هذا س النوع
من القلب و عكسا س وهو رد الشيء وراءه على طريقه الأول
مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم إذ في
الأول كان في اللزوم وفي هذا عدم اللزوم وأجل قلب الوصف الذي
جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فإنما ينعكس
ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لأن الانعكاس يدل على زيادة
تعلق الحكم بالوصف إذ الطرد يجوز أن يكون اتفاقيا وبالعكس قوي
كون الظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس أن يرد

على خلافه سننه فإذا عرفت هذا عرفت أن القلب المذكور ليس بمنعكس
حقيقة إذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من أقسام القلب وبهذا
ذكره عامة الأصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث
أنه رد الحكم الذي ذكره المعلل وإن كان على خلاف سننه أورده في هذا
القسم اتباعا لفخر الإسلام و والثاني س أي النوع الثاني و المعارضة
الخالصة س أي الخالصة التي ليس فيها معنى المناقضة و وهو نوعان
أحدهما س أي المعارضة و في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد
ذلك الحكم بلا زيادة س وهذا النوع خمسة أقسام الأول ما ذكره
وهو أن يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بأن يذكر علة أخرى
يوجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيقع ما يراد الضد محض مقابلة
بلا تعرض بإبطال علة الخصم وهذه المعارضة يجيء على كل علة وهي أن
يقول السائل للمعلل دليلك وإن دل على مدعاكم لكن عندي ما ينفيه
مثاله ما إذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا
وهو أن مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسوحات
و أو بزيادة هي تفسير س هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا إنه ركن
في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد إكماله كالغسل في مقابلة قولهم
المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لأن الزيادة
تفسير للحكم المتنازع لأن الخلاف في التثليث بعد إكمال الفرض في محل
الفرض وهو الاستيعاب في هذا النوع في المعارضة هو النوع الثاني

من نوعي القلب فهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى
الترجيح كالشهادة في الاول ولانها يصح بلا زيادة وهذه لا يصح بدونها
لكن لم يذكر في الاسرار وفي شعبة هذا النوع في المعارضة الخالصة
مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض
الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا
لا يرفع هذا الاشكال لان تسمية المعارضة بالخالصة ولم ازل له جوابا
شافيا م او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو أن يعارضه بما يغير
بعضه ذلك الحكم الذي يعترض تغييرا مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية
تزويجها لانها صغيرة فتولى عليها انكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي
هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه
لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وتغيير زيادة توجب تغيير الحكم
الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في
تعيين الولي ونحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية
الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو متنازع فيه فهذا الحكم
غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة
لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو اثبات ولاية الاخ على
الصغيرة لغير الاب والجد في الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ
بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد
وبهذا صح هذه المعارضة م او فيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات

لما لم ينفه س الاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل
المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل اثباتا لما نفاه بل يكون
نفيا لما لم يثبته المعلل لكن في هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله
قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك
شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه يعارض اصحاب الشافعي
فقالوا ان الكافر فانه لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك و
بقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه
فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه
المعلل لانه لم ينفه التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية
بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان
فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمه وهو استواء البقاء
والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون
الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموجب النزاع من هذا الوجه
لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس للسائل البناء فلم يصح بهذا الفساد م او في حكم
غير الاول لكن فيه نفي الاول س هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل
يعلل لحكم اخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم
الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول

ابي حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت و
تزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد
للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان
عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيوجب النسب كما لو تزوج
امرأة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل
لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي
ان يعلل لنفيه عن الاول ليتواردا النفي والاثبات على حكم واحد لكن
فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت
النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان الاول فراشا صحيحا والثاني
فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه
كما لو كان ولد من الفراش فاسدا فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة
وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل
فان الملك للاول والحضرة والماء يعني للثاني فلان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
فلا يعارض الشبهة الحقيقة م والثاني س اي النوع الثاني من المعارضة
الخالصة م المعارضة في علة الاصل س اي المقيس عليه وهو ان يذكر
السائل في المقيس عليه علة اخرى لا يكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها
معارضا للمعلل في علته م وذلك باطل سواء كانت س المعارضة م

بمعنى لا يتعدى س يعني هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول
ان ياتي السائل بعلة لايتادى على المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في
بيع الحديد بالحديد فانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت
في الفرع وهو الحديد ولا يثبت فيه الحرمة م او يتعدى س عليه هذا هو
القسم الثاني مثاله ما لو علل حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل
والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت
بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتادى
م الى س فرع م مجمع عليه س وهو الارز والدخن وهذا الحكم فيه
المستدل لانه ثابت بالتعليل الاول ايضا م او مختلف فيه س
وهو المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث
مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى
في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا يتعدى الى
فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام
باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد
لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب في الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم
ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل
هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت
المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجموع عليه او مختلف

لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه يمنع عدم
تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم
الحكم بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة ولا يصلح دليلا عنده
حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة م وكل كلام صحيح س
في نفسه واصل وضعه لان الحكم يثبت بعلل شتى م يذكر على سبيل المفا
س اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدل يمنع
بوجهه م فنذكره على سبيل الممانعة س فنفعل مثالا من الجدل الآتي ذكره
من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر
الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة علة المقيس عليه تسمى
بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما مناط الحكم وهو من الاسئلة
الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل
كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون
ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون
السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه
لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان
باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد لبطلان الاعتاق كالبيع لان
البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس فهذا الفرق في
الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم
النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق

صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو عند
مقبول منه لانه ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل
الممانعة ان يقول لا نسلم وجود المعدية بلا تغير في المتنازع فيه لان
الاصل وهو البيع الموقوف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لان الابطال
وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا ثم لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان
العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى
لو اجاز المرتهن ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغير الحكم
الاصل لان الابطال في الاصل غير الانعقاد على وجه التوجه م
واذا قامت المعارضة س هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد
تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات
المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما م كان السبيل فيه س اي في
دفعها م الترجيح س لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل
واحد محال فاذا لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح عليه فللسائل
ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل
الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر
ناسخ وان لم يعرف تاريخه يجب المصير الى دليل اخر والتوقف م وهو
عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر س قيل في هذه العبارة تسامح
لان ما ذكره يعني الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف
تقديره وعبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال

وهو عبارة عن جملة التوكيد في معنى العبارة الكشف والاظهار فيكون
المعنى الترجيح فضل احد المثلين على الآخر م وصفا س يعني لا يكون
ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذي
غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا
كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا الشيء المستند الى نفسه لا يفيد
في ذاته حالا واما المركب فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة
شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الادلة
تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به والمختار
انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه
فيتساقط الكل بالتعارض م حتى لا يترجح س نتيجة قوله وصفا
م القياس س على قياس آخر يعارضه م بقياس آخر س ينضم اليه حتى
لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه لانه القياس م والكتاب س
يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس
م وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة
س حتى ان خرج رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر
جراحات خطأ كل واحد منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح
صاحب الجراحات م حتى يكون الدية س عليهما م نصفين
س لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون
جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جرح احدهما

اقوى في الثانية كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات
فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في الثانية لان الحلقوم غير منصوب
مع حز الرقبة وكذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان
حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول
الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد
فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي
اذا لا وجه لجواز العمل به الا بهذا الاعتبار كما يعارض الآية التي توافق
الحديث يعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياسا آخر موافقا لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي
وافق القياس وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما
ذكر ان الكتاب بالحديث ولا الحديث م وكذا س اي كما قلنا لمساواة
الجراحة صاحب الجراحات م قلنا الشفيعين في الشقص س اي في الجزء
م الشائع المبيع بسهمين س اي بسبب ملك سهمين م متفاوتين
سواء س اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يرجح احدهما على الآخر
بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا وصورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر
لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا
نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند
الشافعي يقتضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك اي
منافع الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسألة في الشقص

وان كان الحكم الجواز عندنا كذلك ليتأتى خلافي الشافعي م وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر س لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج اولى م كالاستحسان في معارضة القياس س والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سباع الطير فرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح لقوة التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة لكن لا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما نظن انه اعدل وهو في الحقيقة ادل من الذي نظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر الظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار دليله م ولقوة ثباته س اي ثبات الوصف م على الحكم المشهود به س أي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر م كقولنا في صوم رمضان س اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان م انه متعين س فلا يجب تعيينه م اولى من قولهم صوم فرض س يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته م لان هذا س أي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين م مخصوص في الصوم س

دون سائر المواضع م بخلاف التعيين س المراد منه التعيين الملاقي اثر السبب على المسبب م فقد تعدى الى الودائع س يعني اذا ادى الوديعة الى المالك خرج عن العهدة باي جهة ادّاه فلا يشترط تعيين الرد للوديعة م والمغصوب س اي في رد المغصوبات م ورد البيع الفاسد س حتى لو وهبها او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد جهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من الزكاة وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الودائع وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم وليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى فيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا المطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل بيان هذا ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية م وبكثرة اصوله س يعني ان شهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف

الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة اولى من قول اصحاب الشافعي
انه ركن فيسن تكراره كالغسل فما شهد بوصف الخصم وهو الركنية
اصل وهو الغسل وشهد بصحة وصفنا اصول فرجح وصفنا وذكر
بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة
الرواة في الخبر والخبر يرجح بكثرة الرواة على ما قربناه فكذا هذا
وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن
كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيوجد من
آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشهاد
في السنن فكثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث لكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجح
بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح لقوة التاثير بالنظر الى
نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجح بكثرة
الاصول بالنظر الى الاصل م وبالعدم عند العدم وهو العكس
ش هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف
اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم كان راجحا
على الذي اطرد ولم ينعكس فلا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح

للترجيح لان عدم الحكم عند اضافة الرجحان الى العدم وان اعتبار
للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يتعلق بشيء فيظهر ثمرته عند انتفائه
مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه
يترجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس الى ما ليس بمسح
كغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوه لا ينعكس فان المضمضة
يتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال لقوة الاثر ولقوة ثباته
ولكثرة الاصول والعدم عند العدم ليكون الباء للكل كان اولى لانه
جعل المقسم ما به يقع الترجح وما يقع الترجح به هذه الامور وعلى
ما ذكره يصير المقسم الترجح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع
الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم
نبال به م واذا تعارض ضربا الترجيح ش هذا بيان المخلص عن تعارض
نوعين من الترجح م كان الرجحان ش الحاصل م بالذات ش اي بما
هو في الذات م احق منه في الحال ش اي اولى بالاعتبار من الرجحان
الحاصل بما هو في الحال م لان الحال قائم بالذات تابع له ش في الوجود
يعني الذات اسبق زمانا ورتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم
العدم في حق نفسه م فينقطع حق المالك بالطبخ والشي ش
هذا نوع على ما ذكر من الاصل م او بان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه
ش لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير م والعين هالكة من وجه
ش وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لتبدل الاسم وتبدل

الاسم دليل بتبدل المسمى لانه بالطبخ والشيء يصير العين مستهلكة
فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه م وقال الشافعي صاحب
الاصل س اي المالك م احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع س لانها
لا يقوم بنفسها لكونها عرضا م تابعة له س ان ماذكره يرجع الى
الحال والرجحان فرجحنا الوجود اولى م والترجيح بغلبة الاشباه
س لما ذكر المص المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح
بعضهم وهو اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في فصل
الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو
صحيح عند الشافعي وبط عندنا لان كل وصف علي حدة علة صالحة للجمع
بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح
القياس بالقياس وقد عرفت عندنا بطلان الترجيح بكثرة الادلة
مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن
العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة
له فيكون الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه م والعموم س
اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب
الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل
والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل
والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا بط عندنا لان التعليل بعلة

قاصرة جائز عندهم فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي
ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يرجح
عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص
والعام سواء عندنا وعندهم الخاص مترجح على العام فكيف صار العام
احق من الخاص م وقلة الاوصاف س وهذا هو القسم الرابع الترجيح
بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لانه علة
ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا م
فاسد س عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص
الموجز لا يترجح على المطول وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير للعلة
والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة والفاسدة
وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة
ايضا لانها هي المتداولة بين اهل اللغة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
يندرج فيها اذا امعن النظر فيها فكذا الفاسدة م واذا ثبت دفع العلل
بما ذكرنا س اي بنوع من انواع الدفع م كانت غايته س اي ثمرته م اي
يلجئ س المعلل م الى الانتقال س وهو على اربعة اقسام م اما ان ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى س وهذا القسم من الانتقال
انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عنده
كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على
الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة اخرى

لبثبت بها كون ابداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك م
او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى س مثاله ما اذا علل جواز
اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين
بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة وبعجز المكاتب عن الاداء
فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى
الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قايل بموجبه فعندي عقد الكتابة
لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد
لان العتق مستحق بسبب الكتابة قبل الاداء فهذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا
من الصرف اذ لو يمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوته
الحرية بوجه الحرية الثابتة بوجه يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني
بالعلة الاولى فكان هذا الكمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه
اثبات حكم اخر بتلك العلة فان اثبات الحكم بالعلة الاولى فان اراد
اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة بما قال السائل عندي هذا
العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق على وصف اخر فقال هذا عقد
مقابلة يحتمل الفسخ ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه
انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا ظهر
الخصم انه الموقف واراد ان يثبت حكما اخر مساويا للحكم الاول جاز له
ان يثبت بعلة اخرى م او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى س المسئلة
بالاجماع فان قال الخصم سلم انه لا يوجب نقصانا في الرقبة ولكن فيه

مانع اخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار
زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات في مدة الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع
الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة ولكن مثل
هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم
اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء
تعليله م او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع س لان مثل
هذا يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما
يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال
ولم يحصل لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا
لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف [نابى]
يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتداء
كان اولى م ومحاجة الخليل عليه السلام س مع اللعين وهو نمرود بن
كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول م ليست من هذا القبيل
لان حجته الاولى س التي ذكرها م كانت لازمة س على اللعين لانه
عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بما هو باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر
وذلك في الاحياء والاماتة في شيء وكان اللعين محجوجا بتلك

الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون
في حقايق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس
عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع بها الاشتباه و
هذا معنى قوله م الا انه انتقل دفعا للاشتباه **فصل** جملة
ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام س من الحل والحرمة والوجوب
والفرض وغيرها م وما يتعلق به الاحكام س من السبب والعلة و
غيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق بهذا الفصل بيان القياس
لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس
لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل
من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج م اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله
خالصة س قيل انه تميز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد
من حق الله ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم
اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما
نسب الى الله تعظيما لانه تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء
حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل
سواء في ذلك م وحقوق العباد خالصة س وهو ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا
باباحة المرأة م وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف س
وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لانه شرع دفعا للعار الزنا

عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث واسقاط
بالعفو م واما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص س فانه
فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية
على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال
بالصلح وصحة العفو م وحقوق الله ثمانية انواع س ثبت بالاستقراء
م عبادات خالصة كالايمان وفروعه س كالصلوة والزكوة وغيرهما
من الفرايض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا يصح بدون الا
يمان وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة س انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوايد س اما الايمان فالتصديق اصل محكم
لا يقبل السقوط والاقرار بالتصديق لانه تعزيم في الضرورة والزوايد في
الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة
وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل
لان المال وسيلة ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا يصير قربة الا
بواسطة النفس وهي دون واسطة في الزكوة لان النفس يميل الى الشهوات
وهي صوم فيه لا يبقى صفة الفقر ينقطع مادة الشهوات وضعف نفسه
وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من
فروض الكفاية وما بعده من فروض الاعيان واما الزوايد فما
سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض
وزيادة عليها م وعقوبات كاملة س والمراد بكمالها ان يكون

عقوبة محضة م كالحدود س وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
م وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث س بالقتل اما انه عقوبة
فلانه ء وما لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها
عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية م وحقوق
دائرة س بين العبادة والعقوبة م كالكفارات س اما ان فيها
معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محض كالصوم والاعتاق
واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على
افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر م وعبادة فيها معنى
المؤنة س وهي الثقل والكلفة م كصدقة الفطر س فان فيها جهة العبادة
وهي كونها صدقة وشرط ايجابها صفة الغنا وشرط النية فيها جهة المؤنة
وهي انما تجب على الانسان بسبب رأس غيره م ومؤنة فيها معنى العبادة
كالعشر س اما انها جهة المؤنة فلان العشر بسبب حفظ الاراضي لانه يصرف
الى مصارف الزكوة والفقراء القائمين للدافعين شر الكفرة والضعفاء
الداعين بالتضرع كما قال ع وانكم تنصرون بضعفائكم فيكون
الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه مصرف
الزكوة واما جهة عليه المؤنة فلانها باعتبار الاصل هو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع هو محل الصرف والثاني
باعتبار الاصل راجح م ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج س فانه
باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي

سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا من الجهاد عقوبة لان الاول
اصل والتمكن في الزراعة فكان معنى المؤنة اصلا م وحق س اي كائنا من
حقوق الله تعالى م قائم بنفسه س اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود وجب على العبد
اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان
الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين بقوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كلمة الله ولهذا جاز الخمس
لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن من غسالة الناس
واوساخهم فيتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان
لانه ثابت بالشرع م كخمس الغنائم س فان الجهاد حقه لان للغانمين
منه عندهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا م والمعادن س
والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض والذهب والفضة م وحقوق
العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما س كالدية وملك المبيع
والثمن وملك النكاح وغيرهما م وهذه الحقوق كلها س سواء كانت
حقا لله او للعباد م ينقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار س كما هو مذهب الفقهاء م ثم صار الاقرار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق س اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
م في احكام الدنيا س بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه في المكره
على الاسلام فان اقرانه قام مقامه مجموع التصديق والاقرار وان عدم

التصديق منه م ثم صار اداء احد الابوين س الايمان م في حق
الصغير خلفا عن ادائه س اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما
باسلام واحد الابوين لعجزه عن ذلك م ثم صار تبعية اهل الدار خلفا
عن تبعية الابوين س اى احدهما م في اثبات الاسلام س في الذي سبي
صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة
في سهم رجل من الجند في دار الحرب ومات هناك فصلى عليه سبق الحكم الا
له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك
يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض م وكذلك س
اى كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنه م الطهارة
بالماء اصل والتيمم خلف عنه س بلا خلاف م ثم هذا الخلف عندنا مطلق
س يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فتثبت به اباحة الصلوة
م وعند الشافعي ضروري س حتى يثبت خلفيته بضرورة الاحتياج
الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام
الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها م لكن الخلافة س بالاصالة م بين الماء والتراب في
قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله س استدراك من قوله ثم الخلف
عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم
بقوله ولم تجدوا ماء فدل ان الخليفة بين الماء والتراب كما نص على الحيض
في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض

لا عن المريض م وعند محمد وزفر رحمهما الله س الخلافة م بين الوضوء
والتيمم س لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم
عند العجز بقوله فتيمموا صعيدا طيبا فكانت الخلافة بينهما لا
بين الماء والتراب م ويبتنى عليه س اى على الاختلاف المذكور م
مسئلة امامة المتيمم المتوضئين س فانها تجوز عندهما لانه لما كان
التراب خلفا عن الماء لم يكن خليفة بين الطهارتين فلم يكن طهارة
المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون مثلها وعند محمد وزفر
لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته
اضعف م والخلافة لا تثبت الا بالنص س اى بعبارته م
او دلالته س اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالراي لا الحصر فيهما كما
ان الاصل لا يثبت بالراي بل بالنص م وشرطه س اى شرط كونه خلفا
عن الاصل م عدم الاصل س للحال م على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا للاصل س ثم بالعجز يتحول الى الخلف م فيصح الخلف فاما اذا
لم يحتمل الاصل الوجود فلا س اى فلا يكون موجبا للخلف لانه لم
ينعقد الخلف موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا
للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم م ونظيره س هذا م في اليمين
الغموس س فانها لم تنعقد موجبا للاصل وهو البر لم تكن موجبا
لما هو خلف عنه وهو الكفارة م والحلف على مس السماء س فانها
انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة م واما

القسم الثاني س من التقسيم المذكور في اول الفصل م فاربعة الاول
السبب س وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما
عرفه المص م وهو انسا وسبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم س
خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة
على طريق الحكم م من غير ان يضاف اليه وجوب س خرج به العلة
م ولا وجود س خرج به الشرط م ولا يعقل فيه معاني العلل س
اي لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة
خرج به السبب الذي شبهه العلة والسبب الذي فيه معنى العلة م
لكن يتخلل بينه وبين الحكم س اي بين وجود السبب ووجود الحكم م علة
لا تضاف الى السبب س اي لا يكون مستفادة منه م كدلالة انسانا
س حتى اذا دل انسان م ليسرق مال انسان او ليقتله س بفعل المدلول
لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول
المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره
المدلول باختياره فلم يكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما
قالوا اذا سعى انسان الى الظالم في حق اخر بغير حق حتى غرمه لا يجب الضمان على
الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال الضمان قلت
ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك تبديلا
الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية فيجب الضمان عليه
كالمودع واذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم

من الحفظ م فان اضيفت العلة اليه س هذا هو القسم الثاني اي
لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب م صار للسبب
حكم العلل س حتى صار الحكم مضافا اليه م كسوق الدابة وقودها
س فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطء الدابة حالة السوق والقود
لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه
علة العلة في الحقيقة والحكم مضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة
صالحة للاضافة وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون
فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه
فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا
يكون مضافا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص
فان قلت ذكر هنا على السببية لا على الاطلاق وهو انما لزم
ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط
بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد
م واليمين بالله س قبل الحنث م او بالطلاق والعتاق س والمراد
من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت فانت حر والمراد بالتعليق الذي
هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق م يسمى سببا مجازا س
هذا هو القسم الثالث لان اليمين بالله وكذا الجزاء في اليمين بغير الله لا
ان اليمين مانع من الحنث لانه نقضه وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل
فلا يمكن

ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين
او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا
للكفارة وللجزاء مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا والشافعي جعل
اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة
عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان
كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في
معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا
كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان السبب لا ينعقد في غير محله م ولكن له ش اي المعلق الذي سميناه سببا
مجازا م شبهة الحقيقة ش اي جهة كونه على حقيقة الجزاء من حيث الحكم
وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية م
حتى يبطل التنجيز التعليق ش هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده
لا وصورة النزاع ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى
الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعنده تطلق
ذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لابد للسبب وشبهته
من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب
قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب اشتراطه في الحال

بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج
اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل
بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل
في الحال وعندنا التنجيز التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر و
البر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء فصار للجزاء في الحال
شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فتكون
للغصب حال قيام العين ولم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام
م لان قيام ما وجد في الشبهة لا يبقى الا في محله ش يعني لابد لشبهة السبب
من محل يبقى فيه م كالحقيقة ش يعني كحقيقة السبب م لا يستغني عنه
المحل ش اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة
البيع لا يثبت في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه م فاذا فات المحل
بطل ش يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل
التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت
قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك
الصفة م بخلاف تعليق بالملك في المطلقة ثلثا ش هذا اشارة
الى الجواب عما قاله زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل
بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون
المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء م
لان ذلك الشرط في حكم العلل ش من حيث ان النكاح يثبت به ما

لكنه الطلاق وخشيته ملك اليمين في الرقيق يثبت بهما لكنه
او عتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة
العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اصفتك
فانت حر كان بالطلاق فالتعليق شبهة العلة يبطل شبهة الايجاب
اعتبار الشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا يقاوم
الحقيقة و فصار س التعليق بشرط هو في حكم العلل و معارضا
س اي مانعا و لهذه الشبهة س وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل لحوق الشرط و السابقة عليه س اي على الشرط توضيحه ان
شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية يعني تعليق باعتبار كونه سببا مجازا
يقتضي المحلية في الحال و ثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه
معلقا عما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار معارضا فتساقطا
فلا يحتاج الى المحل و والايجاب المضاف س كقولك انت طالق غدا
و سبب للحال س الا ان حكمه يتأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك
ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر يخرج شهود
الشهر ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه و وهو
من اقسام العلل س على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله تعالى
و وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا س في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هنا
عرفنا ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب
الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم

اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول
اما ان يكون له تأثير اولا والاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب
الحقيقي اي الثاني من اقسام العلل ما يتعلق به الحكم و العلة س و
هي مأخوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم
في الشرع بها لتكرار الحكم بتكرره وفي الشريعة ما عرف المص و وهي
ما يضاف اليه وجوب الحكم س اي ثبوته احترز به عن الشرط و ابتداء
س اي بلا واسطة احترز به عن السبب وعن العلامة وعلة العلة وعن التعليقات
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهو سبعة اقسام و
اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف احدها ان يكون علة
اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب
اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في ذلك
الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند
وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمالها هذه الاوصاف وعدم
استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول و علة اسما س اي صورة
و وحكما ومعنى كالبيع المطلق س فانه موضوع و للملك س والملك
مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانها مؤثرة فيه اذ هو مشروع لاجله
حكما لانه يثبت الحكم عند وجوده وهو لا يتراخى عنه و وعلة
اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق للشرط س فان هذا الايجاب

علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند
وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة
حكما اذ الحكم متأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اولا تأثير له قبل
وجود الشرط واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة وهذا القبيل لان الكفارة
يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان
يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي يكون موضوعة في الشرع
بحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا
القبيل بهذا التفسير م وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار
ش فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع ومعنى لانه هو المؤثر في
ثبوت الملك لا حكما وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما
اورد المص لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله م
والبيع الموقوف ش بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة
ومعنى للملك وليس علة حكما لتراخي الملك الباقي الى زمان اجازة
المالك م والايجاب المضاف الى وقت ش كالطلاق المضاف الى وقت
فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتأخره الى زمان ما اضيف م ونصاب
الزكوة قبل تمام الحول ش فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة و
يضاف الى الوجوب بلا واسطة لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنا يوجب
الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب لا حكما لوجوب الاداء
الى حولان الحول م وعقد الاجارة ش هذا هو المثال الخامس فانه

علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى
لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع
التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون
محلا للملك فلا يكون علة حكما م وعلة ش يعني الرابع علة م في حيز
الاسباب ش اي في مكانها والمراد به مشابهة مثالها م لها شبهة
بالاسباب ش تفسيره م كشراء القريب ش فانه علة للملك والملك في
القريب علة للعتق ليكون العتق مضافا الى الاول بواسطة الثاني فمن حيث انه
لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من
احكامه كان العتق مع علته مضافا اليه كان علة شبيه بالاسباب م
ومرض الموت ش وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث
لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف لعلة في كونه في مرض الموت
ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس علة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت
لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا
اولكنه شبيه بالاسباب حيث ان الحكم يثبت م والمزكية عند ابي
حنيفة رحمه الله ش يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة علة العلة للحكم
الثابت بالشهادة وشبيه بالسبب لانها علة فلا تهاني معنى علة العلة
للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن لان الشهادة بدون التزكية
لا يوجب الرجم فكانت التزكية علة العلة للحكم وعلة العلة مع حكمها
مضافا الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون

عندهما لانهم اتفقوا على الشهود جزافا وكان بمنزلة ما لو اتفقوا على الشهود
عليه خبرا بأن قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود بينهما
وبين الحكم وهي شهادة الشهود م وكذا ش اي كما ذكر من الامثلة م كل
ما هو علة العلة ش فانها علة شبيهة بالاسباب فان كانت العلة الاولى
بمنزلة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة
هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة من
حيث العلة الاخيرة يضاف الى الاولى لكانت الاولى علة ومن حيث انها
لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى
العلة بعينها اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده
في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم
اي القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما
العلة معنى وحكما ولا اسما كالتزكية وما شبهها في كونها علة العلة مثل
شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكنها امكن وجوده بدون كل واحد
منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدون جعله قسما آخر م ووصف
له شبهة العلل ش اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا
ولكن يكون له شبهة العلل م كاحد وصفي العلة ش التي هي ذات وصفين فان
كل واحد من وصفيها له شبهة العلة لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا
محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ
لو لم يكن مدخل في الثاني لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات

وصفين والنقد بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة
ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده لهذا جعلنا الجنس
او القدر محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية
على الاصل واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة ولا يثبت به
مزية الفضل لانها اقوى الحرمتين ولانها علة معلولة فلا يثبت بما هو
دونها في الدرجة م وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة
ش فان الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان
الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع
له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف
الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول في الثاني لوجود الحكم عنده
كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد
دخولها في الملك يطلق فان وجد في غيره لا يطلق ولو وجد الاول
في الملك والثاني في غير الملك لا يطلق اتفاقا ولو وجد في غير الملك
والثاني في الملك يطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا يطلق في
الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة م وعلة اسما وحكما لا معنى
ش هذا هو القسم السابع م كالسفر والمرض للترخص والحدث ش فان
السفر علة للترخص اسما لانها يضاف اليه في الشرع كما يقال رخصة السفر
الافطار والقصر وحكما لانها يثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر
في ثبوتها ليس بنفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة

والنوم المخصوص الحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان
الحدث يضاف اليه لانه يثبت عنده وليس علة معنى لانه لا تاثير له
فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته
متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه
ودار الحكم عليه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة
اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا
لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب اي العلة
اسما ومعنى لا حكما واما العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص لشبهه
بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف
له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره
المص وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة
العلة مثل حفر البئر فيكمل الاقسام ثمانية م وليس من وصف العلة الحقيقية
تقدمها على الحكم س فان العلة الحقيقية العقلية مقارنة مع معلولها
زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول
وهو مختار المص واليه اشار بقوله م بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة
مع الفعل س وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية
موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا تفسخ مدة فلا بد ان يتبع
الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين

قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك
ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء
موضع الضرورة م وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو و
المدلول س كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول
الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت
طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه على المجلس حتى لو اخبرت خارج
المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها شبه تخييرها فيختص فيه
جعل الامر الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والتعليل
لا بد من تاثيره في المسبب والدليل خال عن ذلك وانما يحصل به العلم
بالمدلول لا غير م وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء
س فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير والاحتراز عن ربا
واجب لقوله ع ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه
زرع الغير ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل
عليه وهو حدوث الملك مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى
معرفته دفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث تمكن من وطئها وهو سبب
لاشتغال رحمها بمائه م وغيره س اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها
اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب
م او للاحتياط س اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام
المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط م كما في تحريم الدواعي س الى

الوطء من النظر الى غيره أقيمت مقام الوطء في الحرمة لأجل الاحتياط
م أو لدفع الحرج كما في السفر والطهر ش الخالي عن الجماع فإنهما أقيما
مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع
الحرج أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلا و
في دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر أقيم مقام المشقة بحسب الأشياء
ولكن فيه حرج م والثالث ش من أقسام ما يتعلق به الأحكام م
الشرط ش وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص م و
هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب ش أي دون أن يكون مؤثرا
في وجوده احترز به عن العلة ولا بد أن يكون يزيد هنا قيد آخر
وهو أن يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه وهو أيضا
مما يتوقف عليه وجود الشيء وليس مؤثرا فيه م وهو ش أي ما يطلق
عليه اسم الشرط م خمسة ش بالاستقراء م شرط محض ش وهو الذي
يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل م دخول الدار ش
بالنسبة الى وقوع م الطلاق المعلق به ش في قوله إن دخلت الدار
فأنت طالق علة فإن انعقاد قوله أنت طالق علة لوقوع الطلاق
موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه م وشرط هو في حكم العلل ش يعني يقوم
مقام العلة إضافة الحكم إليه م كحفر البئر ش في الطريق فإنه شرط
لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لأن علته هو السقوط وعلة السقوط
الثقل والمشي سبب محض للسقوط لأنه مفض إليه في الجملة وليس بعلة

لأنه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الأرض كانت مانعة من
تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان
حفر البئر إزالة للمانع وإيجادا للشرط م وشق الزق ش الذي فيه مائع
فإنه شرط للسيلان لأن علته مع مائيته لكن الزق كان مانعا وكان تأثيره
موقوفا على زوال ذلك المانع وكان شق إزالة للمانع وإيجادا للشرط
فثبت أنهما شرطان لا علتان ولكن العلة ليست بصالحة لإزالة
الحكم إليها لأن الثقل والسيلان أمران جبليان مخلوقان علمهما من غير
اختيار منهما فلما لم يمكن إضافة الحكم إليهما أضيف الى الشرط م
وشرط له حكم الأسباب ش وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط
فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا
على ذلك الفعل الاختياري قيد بفعل فاعل مختار احترز عن ما يتخلل بينه
وبين مشروطه كحفر البئر وبقوله لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا
الى الشرط لأنه يكون فيه معنى العلة كما في فتح باب قفص عند محمد وبقوله
فيكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول
الدار في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق فإن وجود الدخول هنا
متأخر عن صورة وهي قوله أنت طالق لأنه وجد التكلم به سابقا
على وجود الدخول وإن كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة
وهو شرط محض وإنما كان هذا الشرط في حكم الأسباب باعتبار تقدمه
على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم

فبحكونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط
قد يتقدم على صورة العلة كالشهادة في النكاح وهو متقدم على العلة
وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة
ليخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها
بالسبب من حيث ان تقدمه وجوده لا يخرج عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة
وجود العلة كالسبب الحقيقي م كما اذا حل قيد عبد حتى ابق ش فان حله شرط
لتلف العبد بالاباق لان علته فعل الاباق الذي هو العلة صورة
ومعنى فيكون شبيها بالسبب الحقيقي ايضا لان السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب
فيه معنى العلة كانت العلة مضافة اليه حادثة به كقود الدابة وسوقها
وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث
باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا
الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه
ما اذا اودع عبد الغير بالاباق فابق حيث غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار لا يضمن الفاتح
لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران
عادة للطير لا العادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان
الدهن م وشرط اسما لا حكما ش وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد
عند وجوده لم يخش انه يتوقف الحكم اليه يسمى شرطا ومن حيث انه
لا يوجد الحكم لا يكون شرطا وذلك م كما قلنا الشرطين في حكم تعلق بهما

ش كقوله لامرأته م ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
ش فان دخول الدار الذي يوجد اولا لا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث
انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود
والوجود يضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما لو دخلت
المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة
ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى يطلق عندنا خلافا لزفر ووجه قوله
ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه جزاهما شيئا واحدا في وجود
الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر وجوابه ان شرطية الملك
لنا ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك
عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول
لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول شرط بل الشرط هو المجموع قلت اجمع
الائمة على تسميته شرطا والممنوع فتسميته يكون مخالفا للاجماع م و
شرط هو كالعلامة ش يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل
العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء في تقرير العلامة م
وانما يعرف الشرط بصيغته ش اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط
وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب في العادة
الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا راى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي
اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيه خيرا قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية

فكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة
انما يصير مندوبة اذا علم فيهم خيرا بحروف الشرط او دلالته اي دلالة الشرط
لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة م كقوله المرأة التي اتزوج طالق
ثلثا فانه بمعنى الشرط س دلالته م لوقوع الوصف في النكرة س لان
التزوج دخل على امراة غير معينة وكانت نكرة معتبرة لتعرفها به فيصلح
دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق م ولو
وقع س اي وصف التزوج م في المعين س فانه اشار الى المعينة وقال
هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق م لما
صلح دلالة س اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين
لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف لان
الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية
ويحنث في امرأته م ونص الشرط س يعني صريح الشرط م يجمع الوجهين س
اي المعين وغير المعين حتى لو قال تزوجت امراة فهي كذا او قال ان تزوجت
هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج م و
الرابع س من اقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل م العلامة س
وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص م
وهي ما يعرف الوجود س اي وجود الحكم م من غير ان يتعلق به وجوب
ولا وجود كالاحصان س وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل
والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين

مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان
عبارة عن اجتماع السبعة الاشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين
مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف
اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون
اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص
شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فبهما شرطا
الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق
لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب
ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه
وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني
يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد
كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين
واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان
الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقوله
يتعلق به وجوده غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب
القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان م حتى لا يضمن
شهوده س اي شهود الاحصان م اذا رجعوا الحال س هذا نتيجة

كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع
شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة بخلاف العلة
لما ذكر انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط
وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلاف العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لانها لتعلق الوجود به بثبوت والتعدي
وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم
الجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلاف ولئن سلمنا انه شرط عند
البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا
لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبارا و
لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم
الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود
اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان التعريفين
لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق ايصال المحل لوجود
الشرط يصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال
شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة
وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدي منهم لما ذكرنا
في تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان تحيل اضافة

الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة فيستحيل اضافة
العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في بيان الاهلية س لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق
بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل م العقل
معتبر س في معرفة حسن الاشياء وقبحها م لاثبات الاهلية س
اي اهلية الخطاب والخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح
فكان معتبرا له م وانه خلق متفاوتا س فمنهم من صغير يستخرج بعقله
ما يعجز عنه الكبير م وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا س
يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه
م دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل س وهو قول
اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع
به وعدم اعتبار عقله م وقالت المعتزلة س انه اي العقل م
علة موجبة لما استحسنه س على سبيل القطع مثل معرفة الوهية
الصانع م ومحرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية س
لان العلل الشرعية امارات ليست بموجبة لذاتها بخلاف العلل
العقلية انها موجبة بنفسها وغير قابل للنسخ والتبديل م فلم يثبتوا
بدليل الشرع ما لا يدركه العقل س فان قلت اتفق اهل القبلة
على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير
الزكوة وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل حقيقة في نفسه للاستلزام

نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل
ان يكون الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى لان كل واحد
منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا فان الامثلة ليست كذلك وبه يدرك
العقل جواز تحققها فغير استحالة غايته انه يكون وجه حكمها غير
مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك الشرع بقصة ابراهيم عليه السلام
فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول
قبل الوحي فانه قال ذلك لم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل بنفسه
وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين م وقالوا عذر لمن غفل
في الوقف س اي التوقف م عن الطلب س اي طلب الايمان م وترك
الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان وفي لم تبلغه الدعوة س اصلا
ونشأ على شاهق الجبل م اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل
النار س لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرايع فمعذور حتى يقوم
عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخنا من اهل السنة الحنفي
قال ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث على الشرايع لكن هذا القول موافق
لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون الموافق الظاهر النص
فظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم فخر الاسلام وذكر المص
لقوله م ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد
العقل فانه اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا س اذا لم يصادف

مدة يمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل و
مات عن ساعته م واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم
يكن معذورا س لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة
الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا
لم يحصل له معرفة بعد هذه كان الاستخفاف بالحجة فلا يكون معذورا
م واذا لم تبلغه الدعوة س ان هذه للوصل وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام واعتبارا بالمرتد فانه
يمهل ثلثة ايام وليس بقوي لان مدة التجربة يختلف باختلاف الاشخاص
لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي
غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في
حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها
م وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك
ولم تبلغه الدعوة كان معذورا س لان المعتبر عندهم هو السمع دون
العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عنهم و
صار كالمسلمين في الضمان وعندنا لا يضمن وان كان قتلهم حراما
قبل الدعوة لان غفلهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا
يكون عفوا فكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يضمن
م ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم س لعدم ورود الشرع به
متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب

قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر فبقوا على الفطرة م
وعندنا يصح س ايمان الصبي العاقل م وان لم يكن مكلفا به س
اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب يحتمل ان يراد من
العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينقض حجة م والاهلية نوعان اهلية
وجوب س وهي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه م وهي
بناء على قيام الذمة س اى اهلية نفس الوجوب لا يثبت الا بعد وجود
ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشريعة
نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا و
بالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق م
والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له س وعليه باجماع الفقهاء
حتى ثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ووجب عليه الثمن ولو انقلب
طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزؤها
من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما
كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا لها ذمة كاملة
حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم
يجب عليه الحق حتى اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه
نفقة الاقارب واذا انفصل عنها صار له ذمة كاملة فصار
اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ م غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه

س بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم
يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه م فجاز ان يبطل س الوجوب ولا يثبت
م لعدم حكمه س كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق
العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات
والاقارب لرضيع اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة
بالعوض وتجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة
الاقارب فلانه متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود
ازالة الحاجة للقريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال ويكون اداء وليه
كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه م وما كان عقوبة س
كالقصاص م او جزاء س كحرمان الميراث م لم يجب عليه س اي على الصبي
لانه لا يصلح حكمه والمطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولم يلزم عليه
جواز تعزيره عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب
وليس على الفعل كضرب الدواب م وحقوق الله س يجب على الصبي
م متى صح القول بحكمه س اي بحكم وجوب الله تعالى م كالعشر والخراج
س فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا
بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه
م ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة س كالصوم والصلوة
والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور
ذلك من الصبي م والعقوبات س كالحدود والقصاص لانعدام حكمه

وهو المؤاخذة بالفعل م واهليته ش اى النوع الثاني من نوعي الا
هلية اهلية اداء م وهي نوعان ش بالاستقراء م قاصرة يبتني على
القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر ش وانما قلنا ان
الاداء يتعلق بقدرتين فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به و
هي البدن واذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها
بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد
ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغه (عنها)
يكون قاصرة م كالصبي العاقل ش فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه
م والمعتوه البالغ ش فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن
م ويبتني عليها ش القاصرة م صحة الاداء ش على معنى انه لو وقع (الاداء)
يكون صحيحا ولا يجب م وكاملة يبتني على القدرة الكاملة العقل
الكامل ش الغير الموصوف بالقصور م والبدن الكامل ويبتني عليها
وجوب الاداء وتوجه الخطاب ش لان في الزام الاداء قبل الكمال
يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة
وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب
مقامه تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم
والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما
يكون بعد لزوم الاداء م والاحكام منقسمة في هذا ش الباب اي (الباب)
ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام واشار المص

بقوله الى احكام وهذه الاقسام على الترتيب م ونحو الايمان بالله تعالى
حسنا لا يحتمل غيره ش اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول م
كالايمان وجب القول بصحته من الصبي ش لانه نفع محض ولان عليا
رضي الله عنه قال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي
اما حرمانه الارث عن اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته
المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا على اسلامه لانه شرع عاصما
م بلا لزوم اداء ش والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي (ولم) يصف
الاسلام بعدما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا
وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا في (حق)
اياه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام
الاخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس (فيه) ضرر وثبوت
الاسلام في احكام الاخرة بثبوته في احكام الدنيا لان احدهما
ينفصل من الاخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام
الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا يجري احكام المسلمين على المنافقين
في زمن النبي عليه السلام م وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر
ش اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة ردته في
احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث
اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة
بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل كرها على الاسلام

ولكن دفعه هدراً لو قتل احداً قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء
كالمرتدة لا يقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء ولو قال ابو يوسف
والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما
حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان الصبي كان مرفوع القلم فكيف
اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفواً والردة
ليست كذلك م وما هو بين الامرين ش اي يمكن ان يكون حسناً وان
يكون قبيحاً م كالصلوة ونحوها ش كالصوم والحج فانهما يحتمل ان
يكون مشروعاً في بعض الاوقات دون بعض م يصح الاداء من غير
لزوم عهدة ش اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى
اذا افسده لا يجب عليه القضاء ففي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه
يعتاده واداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ م وما كان من غير
حقوق الله تعالى ان كان نفعاً محضاً كقبول الهبة ش والصدقة
ونحوها م يصح مباشرته ش اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع
م وفي الضار المحض ش هو الذي لا يشوبه نفع في العاجل م كالطلاق
ش والعتاق والصدقة والقرض م والوصية يبطل اصلاً ش فان فيها
ازالة الملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله
زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه
اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الفرقة
كان صحيحاً والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته

عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول
ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك
طلاقاً عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوباً فخاصمته ففرق بينهما
كان ذلك طلاقاً عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة م وفي الدائر بينهما ش اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى
القسم السادس من غير حقوق الله تعالى م كالبيع ش فانه اذا كان رابحاً
كان نفعاً وان كان خاسراً كان ضرراً م ونحوه ش كالاجارة والنكاح
م يملكه برأي الولي ش لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام
رأي الولي برأيه باعتبار قصور رأيه فلما انضم برأي الولي التحق
هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من
البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام
رأي الولي لا باعتبار رأيه صار كالبالغ فكما انه ينفذ التصرف من
الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له
ولو باشر البيع بغبن فاحش من وليه فعند ابي حنيفة في رواية ينفذ وفي
رواية لا يجوز لانه شبه تصرفه بتصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف
الى رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له
في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع
الاجنبي ولا يجوز رأساً قلنا انه كالبالغ بالاذن م وقال الشافعي

كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته س
اى عبارة الصبى فيه م كالاسلام والبيع س فيهما لانه يصير مسلما
باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولى ماله فلا يكون له ولاية
فيهما فلا يصح اسلامه م وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر
عبارته فيه كالوصية س فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها
نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها
انما تكون بعد الموت ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة
سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه
ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد
الموت وهو لا يقدر ذلك م واختيار احد الابوين س صورته
او اوقعت الفرقة بين الابوين وبينهما وان تحقق الحضانة
للام الى سبع سنين وثمان سنين لم يخير الولد عندنا فاذا هما اجاب
يكون عنده م ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي
فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي ع خير غلاما بين الابوين والجواب
عنه انه ع دعا لذلك الغلام فببركة دعائه ما هو انفع له
لم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط م والامور المعترضة
على الاهلية نوعان سماوي س وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع
بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن القدرة
العبد فقدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية بخروجه

عن اختيار العبد م وهو الصغر س ذكر الصغر في العوارض مع انه
ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا
عارضا م وهو س اى الصغر م في اول احواله كالجنون س لانه عديم العقل
كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون المجنون عاقلا وفرق اخر ان
المجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امراة الصبي يؤخر العرض
الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا يقع الفرقة ويطالب
بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عسرة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت
امراة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما حكم باسلام
المجنون تبعا وان ابيا تفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة في تأخير
العرض لان المجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي وهو كونها اجنبية
كالمفقود لا يجوز م ولكنه س اى الصغر م اذا عقل س اى ظهر شيء
من اثار العقل م فقد اصاب ضربا س اى نوعا م من اهلية الاداء س
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر م فيسقط به س اى بذلك
العذر م ما يحتمل السقوط عن البالغ س من حقوق الله تعالى كالصلوة
والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط باعذار ويحتمل الفسخ في انفسها م فلا يسقط عنه فرضية الايمان
س لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منته على الرزق والتفكر
وجوب توجيهه دائما م حتى اذا اداه س اى من الصبي م كان فرضا
س لا نفلا لانه يرى انه اذا امن في صغره لزمته احكام والتي تترتب على

صحة الايمان وحرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة
واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها ثم يقال لم لا يجوز ان يكون
ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع نفلا وفرضا
وانما هو نوع واحد وهو الفرض م ووضع عنه س اى ترك م الزام الاداء
س يعنى لو اسلم فى صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا
ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثابتا م وجملة الامر س لما ذكر بعض
احكام الصبى على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلى يعنى جملة الامر الكلى
فى باب الصغر وحاصل احكامه م ان يوضع عنه العهدة س اى سقط عن
الصبى عهدة ما يحتمل العفو قيد به احترازا عن الردة فانها لا يحتمل
العفو بعذر فان العذر المراد بالعهدة لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة
م ويصح منه س اى من الصبى بان يباشره بنفسه م وله س اى للصبى بان
يباشره غيره لاجله م ما لا عهدة فيه س اى لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه
مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم
عنه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث م فلا يحرم س
الصبى م عن الميراث بالقتل س اى قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع
على قوله لو وضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وبعذر الصبا لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية
فى فعله م عندنا بخلاف الرق والكفر س هذا جواب سؤال يرد على قوله

فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبى منقوض
بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو عهدة
وعهدة وجوابه ان ذلك بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما فى الحرمان
عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافى اهلية
الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة فى الملك والرق ينافى
الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا • والارث مبنى على الولاية م والجنون س وهو افة فى محل الدماغ
مبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه
م يسقط به كل العبادات س المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط
عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب كما لا يسقط
عن الصبى وكذا الطلاق والعتاق والردة وما اشبهها من المضار غير مشروع
فى حقه م لكنه س اى الجنون م اذا لم يمتد الحق بالنوم س عند علمائنا
الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف فى
ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم
الاداء مؤديا الى الحرج فى القضاء لدخوله فى حد التكرار وهذا الاستحسان
فى الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلى بان بلغ
مجنونا فمثل الصبا عند ابى يوسف حتى لو افاق قبل مضى الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى
وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف

على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت
نقصان الدماغ على ما خلق عليه فى الضعف الاصلي فكان امرا اصليا
فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل
بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل للحوق آفة عارضة
فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء م وحد الامتداد
في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة س باعتبار الصلوة عند محمد
يعني ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات
عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء
عليه عندهما لانه زاد على الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد عليه
القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد
التكرار م وفي الصوم باستغراق الشهر س اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة
ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبرنا ما هو ان يستوعب العذر
وظيفة الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة تو كررت كثرتها لدخولها
في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي
قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا
او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني
انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء والصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون
والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزم القضاء

ولو افاق بعد ما فالصحيح انه لا يلزمه القضاء م وفي الزكوة س اي الامتداد
في حق الزكوة م باستغراق الحول س وهو الاصح لان الزكوة لا يدخل
في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية م وابو يوسف اقام اكثر الحول
مقام الكل س تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من
اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط م والعته بعد البلوغ س وهو
آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما
ان الجنون شبيه باول احوال الصبا في عدم العقل شبه العته باخر احوال
الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص م وهو
كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع س العته م صحة القول
والفعل س فيصح عبارته وان لم يجب عليه والسلامة وتوكيل ببيع مال
غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي م
لكنه س اي العته م يمنع العهدة س اي لزوم شيء فيه مضرة فلا يطالب
المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
بدون اذن الولي م واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة
س هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه
فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فانه ليس من العهدة
فانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع

وضمان المستهلك ليحتمل العفو شرعا لانه حق العبد م وكونه س
اي والحال ان يكون المستهلك م صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل
س لان ثبوتها بحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان
على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى فانها يجب بطريق الابتلاء و ذلك
يتوقف على كمال العقل م ويوضع عنه س اي يسقط عن المعتوه م الخطاب
كالصبي س حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات
م ويولى عليه س اي يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لان
ثبوت الولاية في باب النظر و نقصان العقل مظنة للنظر و المرحمة لانه
دليل العجز م ولا يلي على غيره س اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز
بنفسه ولا يثبت به قدرة التصرف على غيره م والنسيان س وهو بديهي
فانه كل عاقل يعرف بينه وبين غيره ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى
يوفي الانسان بدون اختياره يوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا
التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري
بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة الا انه احترز بقوله مع علمه عن
النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون م وهو لا ينافي الوجوب في
حق الله تعالى فان فات صلوة عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب
عنه ويلزمه القضاء م لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم
س فانه غالب فيه لان النفس مايل طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك
نسيان الصوم م والتسمية س في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة

وخوفا لنفور الطبع منه وبتغير حال البشر فتكثر الغفلة عن التسمية
في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف م وسلام الناسي س في
القعدة الاولى لانها محل السلام وكيف لمحصل هيئة مذكورة انها
القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه م يكون عفوا س لان النسيان
من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه م ولا يجعل س اي
النسيان م عذرا في حقوق العباد س حتى لو اتلف مال انسان
ناسيا يجب عليه الضمان م والنوم س وهو فترة طبيعية تحدث في
الانسان بلا اختيار منه م وهو عجز عن استعمال القدرة س هذا
ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم م
فاوجب تاخير الخطاب س في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم
يمنع النوم م الوجوب س لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء
على تقدير عدم الانتباه م وينافي س النوم م الاختيار اصلا
س لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز م حتى بطلت عبارته في الطلاق
والعتاق والاسلام والردة س والبيع والشراء م ولم يتعلق بقراءته
س اي قراءة النائم م وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم س يعني
اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد
قيامه لانه ليس بكلام واذا قهقه لا يكون حدثا وفي الجامع و
الخلاصة والنوازل يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم في
الصلوة ذكر الحاكم انه يفسد صلوته م والاغماء وهو ضرب مرض

ش أي نومه م يضعف القوى ولا يزيل الحجى ش أي العقل م بخلاف
الجنون فإنه يزيله ش أي الجنون يزيل العقل م وهو ش أي الإغماء
كالنوم حتى بطلت عباراته بل أشد منه ش أي الإغماء من النوم أشد
في فوت الاختيار لأن النوم يمكن إزالته بالتنبيه بخلاف الإغماء
م فكان ش أي الإغماء م حدثا في كل حال ش أي مضطجعا كان أو
قائما أو ساجدا والنوم لم يكن حدثا في بعض الأحوال م وقد يحتمل الامتداد
فيسقط به الأداء ش يعني الإغماء قد يقصر وقد يطول فإذا قصر اعتبر
ما قصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فإذا طال اعتبر بما يطول
عادة وهو الجنون فيسقط القضاء م كما في الصلوة إذا زاد على يوم
وليلة ش يعني امتداده في حق الصلوة أن يزيد على يوم وليلة
م باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما ش
كما بينا في الجنون وعند الشافعي من أغمي عليه وقت صلوة كاملة لا [يجب]
عليه القضاء لأن وجوب القضاء يبتني على وجوب الأداء ولكنا
استحسنا بحديث علي رضي الله عنه أن عمار بن ياسر أغمي عليه يوم
وليلة فقضى الصلوة وابن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة فعلم أن امتداده في حق الصلوة خاصة م وامتداده
في الصوم نادر فلا يعتبر ش حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم أفاق
بعد مضيه يلزم القضاء في الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا
فيجب اعتباره م والرق هو عجز حكمي ش حيث لا يقدر ما يقدر

الحر من الأحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال
وغيرها شرع جزاء ش على الكفر لأن الكفار لما استنكفوا عبادة
الله تعالى ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى
بالرق وجعلهم عبيد عبيده وألحقهم بالبهائم في التملك م
في الأصل ش أي في أصل وضعه وابتداء ثبوته م لكنه ش أي الرق
في البقاء صار من الأمور الحكمية ش أي صار في حال البقاء ثابتا
بحكم الشرع حكما من أحكامه من غير أن يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى
العبد رقيقا وإن أسلم كالخراج فإنه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة
حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الأمور الحكمية حتى
لو اشترى المسلم أرض خراج لزم عليه الخراج م به يصير المرء عرضة للتملك
ش أي محلا له مأخوذ من عرضة القصاب وهي خرقته التي يمسح سومه
به بها م والابتذال ش أي التصرف م وهو وصف لا يتجزى ش أي
لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا م كالعتق الذي هو ضده ش فإنه قوة
حكمية يصير الشخص به أهلا للمالكية والشهادة وثبوت هذه
القوة لا يتصور في البعض دون البعض وأما الملك فقابل للتجزي ثبوتا
وزوالا فإن الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع وهو يثبت
الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في
النصف الآخر بالإجماع م وكذا الإعتاق عندهما ش لا يتجزى
حتى لو أعتق نصف عبده يعتق كله لقوله ع من أعتق شقصا له

في غير من عتق كله م لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر ش لان الاعتاق
اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر م
او المؤثر بدون الاثر ش ان لم يكن ثابتا في الكل م او تجزي العتق
ش ان ثبت في البعض دون الاخر م قال ابو حنيفة الازالة الملك متجز ش
بالقول م لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم ش
لانه نوع تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع
عقوبة بالجناية على حق الله فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وهو شرط
لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط الملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير
مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المالك والعبد من حيث
انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطها واسقاطها يوجبه
زوال الرق فعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق ويسعي
العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك
لا بدون الواسطة م والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا
ش فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون
مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي فلا يتنافيا لاختلاف
الجهة قلنا لو ثبت مالكية من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا
للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز المبتذل
مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز

ان يكون ما لا هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن جهة اخرى
غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان
له جهة المالية له جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال
فالاولى ان يستدل عليه بالاجماع م حتى لا يملك العبد المكاتب التسري
ش اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بواها واعدها للوطي وان
اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك
كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق
لمكاسبه بحيث يتوهم جواز التسري فازال الوهم بذكره م
ولا يصح منهما ش اي من العبد والمكاتب م حجة الاسلام ش حتى لو حجا
يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة
للعبد اصلا لانها بمنافع البدن وهو لا يملك شيئا منهما اما المال
فلما قلنا اما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع خالصة
على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى
وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره
ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر العبادات من الصلوة والصوم لان القدرة
التي بها يحصل الصوم والصلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع هذا
بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة
يؤدي في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى عن حق
المولى فكان اداء الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير

اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك ليس بشرط
لذاته وانما شرط عن الغرض م ولاينافي مالكية غير المال كالنكاح و
الدم ش فانه مالك للنكاح لحاجة اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة
المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال المولى اكلا و
لبسا وليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا
النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر
وفي الحال بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته
اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به وما يلحقه حق المولى فلهذا لو اسقط عن
ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فهو
ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك
المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا
الذي هو سبب للنقصان وكذا مالك للدم لانه محتاج الى البقاء و
لا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه منه وصح اقرار العبد بالقصاص
لانه اقرار بالدم وهو له في ذلك مثل الحر م وينافي ش الرق م كمال
الحال في اهلية الكرامات ش الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد
الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها
لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه
ان كمال الحال يبنى على العز والشرف والرق يبنى على الذل والهوان
وبينهما تناف م كالذمة ش اي صاحبة الايجاب والاستيجاب وبيان

بها سائر الحيوان فيكون كرامة م والولاية ش بانها تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لا محالة في باب السلطنة م
والحل ش اي النساء فان استفراش الحرائر والتسع طريق الشرعي لقضاء
على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه ينتقض حتى ينكح العبد
الاثنتين م والاثنين ش اي الرق م لا يؤثر في عصمة الدم ش سواء
كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم ولا الضمان او
مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم م لان الدم المؤثمة
بالايمان ش بالله م والمقومة بالدار ش اي بالاحراز بدار الايمان
حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى
لو قتله قاتل ياثم ولم يجب عليه الدية والقصاص م والعبد فيه
ش اي في كل واحد من الامرين م كالحر ش اما في الايمان فظاهر واما
في الاحراز بالدار فلانه تبع يوجب القرار في هذه الدار بان يسلم
او الحر او عقد الذمة وكل واحد منهما فما يثبت في حق العبد ايضا
لان العبد تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد حتى صار
المسلم محرز بدار الاسلام وصار العبد محرزا بها م وانما يؤثر في قيمته
ش يعني الرق يوجب نقص قيمة الدم واذا قتل عبدا خطأ ووصل قيمته
عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد
لان خطر الانسان بكمال المالكية وهي يتحقق بالحرية والذكورة لان
مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتقصة في

العبد فيكون ناقصا فيجب ان ينقص عن الحر قيمته م ولهذا ش اى
لكون العبد مثل الحر في العصمة م يقتل الحر بالعبد ش قصاصا عندنا
ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه
لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة
ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ونحن لهذا
لا ينتقض بانهدامها عن بدله والذكر لان ذلك ثبت بالنص
على خلاف القياس ولانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال العصمة
ولهذا لا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت
لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع
الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجد
المنافاة في المعنى الاصلي الذي يبتني عليه القصاص م وصح
امان المأذون ش وهذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال
لانه ان الولاية منقطع بدليل صحة امان المأذون في القتال وهو
ولاية وجوابه ان يقال انما امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في
الغنيمة على حسب ما يراه الامام وبرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا
فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى
هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا
ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في اذن المحجور عن القتال
اختلافا عند ابي ح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا

نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين
والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين ومن الفاظ الامان للحربي
قوله لا تخف ذلك عهد الله او يقال فاسمع الكلام وذكره في السير الكبير
م واقرار ش اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا م بالحدود
والقصاص ش اى بما يوجب الحدود والقصاص لما ان العبد كالحر
في ذمته فاقراره صار ملاقيا حق نفسه وكان صحيحا كاقرار الحر وان تلف
ماليته التي هي حق المولى بطريق الضمن م والسرقة المستهلكة ش
اراد بالسرقة المسروقة مجازا اى صح اقرار المأذون بالسرقة حتى يجب
القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر حتى وجب القطع ولا ضمان عليه
لان القطع مع الضمان لا يجتمعان م والقائمة ش حتى يرد المال
على المسروق منه لان اقراره بالمال في حق نفسه وهو الكسب فيصح
م وفي المحجورات اختلاف ش يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال
هالكا قطع فلا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد ما كذبه
ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد اقراره بضمن شيئين حقه
وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال لا
يقطع ولا يرد بل يضمن بعد الاعتاق لان اقراره بالمال لعدم بطل في حق المولى
لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى م والمرض ش وهو حالة للبدن
يزول بها اعتدال الطبيعة م وانه ش اى المرض م لا ينافي اهلية الحكم
ش اى اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد م والعبادة

س أي لا ينافي أهلية العبادة لأن المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه
عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبارة
م ولكنه س أي لكن المرض م لما كان سبب الموت س أي ترادف الآلام
م وأنه س أي الموت م عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات
عليه بقدر المكنة س حتى يصلي قاعدا إن لم يقدر على القيام ومستلقيا
إن لم يقدر على القعود م ولما كانت الموت علة الخلافة س أي خلافة
الوارث والغرماء في المال لأن أهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه
أقرب الناس إليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء
الدين مشغولا بالدين م كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث و
الغرماء بماله فيكون من أسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة
الحقين س أي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين
م إذا اتصل س المرض م بالموت مستندا إلى أوله س أي أول المرض
لأن علة الحجر مرض الموت وإذا اتصل به الموت صار المرض من أوله موصوفا
بالكمال لأن الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب لذلك
كالجراحات المتفرقة إذا سرت إلى الموت فالموت مضاف إلى كلها دون
الأخيرة م حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث
س كالنكاح بمهر المثل أنه صحيح منه لأنه من الحوائج الأصلية وحقهم
يتعلق فيما تفضل عن حاجته الأصلية م فيصح في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض إن احتيج إليه س أي

إلى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على
قوله إذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله
بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
لأن سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر
مشكوكا فيه ولا يثبت فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ عملا
بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير ثبات
كونه محجورا عليه لإمكان النقض م وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت س أي كالمدبر م كالإعتاق إذا وقع على حق غريم س بأن
أعتق عبدا وماله مستغرق بالدين م أو وارث س بأن أعتق عبدا
قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون
عبدا في جميع الأحكام المتعلقة بالحرية في الكرامات وأما إذا لم يقع
الإعتاق على حق غريم أو وارث بأن كان في المال وفاء بالدين
وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق أحد به
م بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في اليد س في ملك
اليد م دون الرقبة س هذا إشارة إلى جواب نقض وهو أن يقال
ما ذكرتم في عدم نفاذ إعتاق المريض إذا كان واقعا على حق الغريم
أو الوارث موجود في إعتاق الراهن فإنه إعتاق عند تعلق به حق
المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ إعتاقه والجواب أن يقال
لا نم وجود ما ذكر في إعتاق الراهن لأن المانع في إعتاق المريض تعلق

حق الغرماء او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك وصحة
الاعتاق يبنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق
م والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية ش لا اهلية الوجوب ولا
اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط
الصوم م لكن الطهارة شرط فيفوت بفوت الشرط الاداء وقد جعلت
الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس ش لان الصوم يتادى
بالحدث والجنابة ولولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض
الصوم والصلوة ايام اقرائها فانه ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت
الصوم في النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف
الصلوة فان وقوعهما في وقت الصلوة من اللوازم فان قلت الجنون
مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم في النوادر قلنا
الجنون مقدر للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا
تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا
يوجب سقوط القضاء م فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه
ش اي الصوم م بخلاف الصلوة ش في قضائها حرج م والموت فانه
ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه
ش اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها
من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عنده في

حقوق الله وعندنا المال هو المقصود م لا الفعل وانما يبقى عليه المأثم
لا غير ش لان الاثم من احكام وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام
الآخرة والاول على الاربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف
كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة والثالث
ما شرع له لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول
في احكام والاول في احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي
منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله
المأثم والى الثاني اشار بقوله م وما شرع عليه ش اي على الميت
في الاحكام م لحاجة غيره ش وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا
بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته م فان كان حقا
متعلقا بالعين ش كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة فان الراهن
متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب
الحق هو ذكر الغير لان حوائجه يقتضي بالمال والفعل تبع م يبقى ببقاء
ش اي ببقاء ذلك العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لو كان
له ان يأخذ م وان كان ش الامر المشروع عليه لحاجة غيره م
دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال ش اي الى الذمة على تاويل
المذكور م او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل ش لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها بالرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة

فلما يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية رقبته او كسبه لا يحتمله
ذمة الميت بالطريق الاولى م ولهذا س اى ولاجل ان ذمة الميت لا تحتمل
الدين بنفسها م قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس
لا يصح س اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها
صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة
ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق مال ولا كفيل يطالب
م بخلاف العبد المحجور يقر بدين س ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم
يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان
ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في العبد
المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير المطالب بالدين الذي اقر به
فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم
صحيحا اشار الى جوابه بقوله م لان ذمته في حقه كاملة س لحيوته
وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة لانه يتصور ان يصدقه مولاه
او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها
بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان
الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان سبب تاخر المطالبة
عن كونه مملوكا للغير وعدم مالكه شيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل
فيطالبه في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع
بريا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب في الاخرة

اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء
والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة التي عن حي مفلس قال
بعض الشارحين ههنا تقرير آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره
بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها سقطت
بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المص
حكم بطلان الزكوة وساير القربات بالموت قبل هذا م وانما كان حقا
له س اى المشروع حقا للميت م يبقى له س اى لاجله م ما ينقضي
به الحاجة ولذلك س اى لاجل بقاء ما ينقضي حاجته بعد موته م
قدم تجهيزه س لان حاجته الى التجهيز اقوى م فقضاء الدين م
ثم ديونه س على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع
فكان اسقاط الواجب اهم م ثم وصاياه من ثلثه س لان حاجته اليه
اقوى من حاجته الى الميراث م ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له
س لقوله عليه السلام وان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس م فيصرف الى من يتصل به نسبا س اى قرابة م
او سببا س اى زوجية م او دينا س بلا نسب وسبب كجماعة المسلمين فيوضع في
بيت المال فيقضي به حوائج المسلمين م ولهذا س اى لاجل ان الموت
لا ينافي الحاجة م بقيت الكتابة بعد موت المولى س لحاجته اليها
ليحصل له الولاء وبدل الكتابة هي بعد موته باقية م وبعد موت المكاتب
عن وفاء س اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان ترك

مالا وانما لا بد للحاجة اي يحصل الجزء حتى يكون ما بقي عنده مبريا
بالوديعة ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق
في اخر جزء حيوته ولا ينادي في القبر ينادي ولده بتغير الناس اباه بروايته
قال عليه السلام ويؤذي الميت في قبره ما يؤذي اهله م وقلنا ش
هذا معطوف على قوله بقيت م تغسل المرأة زوجها في عدتها
لبقاء ملك الزوج في العدة ش لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك وهو الزوج محتاج الى الغسل م بخلاف ما اذا ماتت المرأة
ش حيث لا يغسلها زوجها م لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت ش لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على
قضاء حوائجه فبعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها
وقال يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعايشة رضي الله
عنها لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك
م ومالا يصلح لحاجته كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار ش
والصعق بتشفي الصدور ولابقاء الحيوة وعلى الاولياء بدفع شر القاتل
والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء م وقد وقعت الجناية على اوليائه
ش اي اولياء الميت فوجب م لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص
للورثة ابتداء ش يعني لا يثبت للميت ولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق
بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت م والسبب انعقد
للميت ش لان المتلف حيوته فكان النفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه

فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا
الوجه لكن الميت خرج عن اهلية الوجوب فوجب ابتداء للولي القائم
مقامه على سبيل الخلافة ومؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا م فيصح عفو المجروح ش باعتبار ان السبب
انعقد للمورث م وعفو الوارث قبل موت المجروح ش لان الحق باعتبار
نفس الوقت للوارث م وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث
ش اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة
بما قلنا وهو ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان قلت
على هذه ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص لحضور الكل ولكن لذلك
ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص في حق لا يحتمل التجزي فيثبت لكل
واحد كاملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا باده احدهم واستوفى لا يضمن
شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية
الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم غائب لاحتمال
العفو عن الغائب وترجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والغائب يتوهم
العفو بعد البلوغ لانه ثبت بطريق الحق للكبير بالاحتمال وقالا القصاص
موروث ثمرة الخلاف فيظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام
الحاضر البينة عليه تقبل عنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب بعيد البينة
عند حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص قبل الاعادة فيجب الغائب حين
الحاضر البينة ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا

لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة
انتصب خصما عن الميت ومتى قام خصم بينهم لم يجب اعادتها م واذا انقلب
ش القصاص م مالا ش بالصلح او بعفو البعض م صار موروثا ش يقضي
ديونه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل
وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل التفويت حيوته الا انه
لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء
لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لان يصرف الى حاجة الميت
فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف ههنا فارق الاصل كالتيمم فارق
الوضوء في اشتراط النية م وقد وجب القصاص للزوجين كما في الدية ش
لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنقولا اليهم من جهة
الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان
الزوجية تصلح سببا لذلك لنا ان المحبة بالزوجية تكون مثل
المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق
الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية
لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله
عليه السلام امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها
اشيم وهو مذهب عامة الصحابة م وله حكم الاحياء في احكام الآخرة
ش وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم
وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات

وما يلقاه بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه
الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل
في حق الدنيا وضع للخروج م ومكتسب ش هذا معطوف على قوله سماوي
اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في
حصوله م وهو ش على ما ذكره المص م انواع ش سبعة م الاول
الجهل ش وهو معنى يضاد عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة
لان الباب لا يوصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه وان كان يخلو عنه
وانما جعل عارضا مع انه اصلي في الآدمي لان الله تعالى اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او
لانه قادر على ازالته باكتساب العلم فجعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا
له م جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر ش بعد
وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل
عليهم السلام وانكارها بمنزلة المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر
عذرا بوجه في قبوله في الآخرة لانه انما يجعل عذرا في احكام
الدنيا فان الكافر لما التزم الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا
وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة م وجهل صاحب الهوى ش اي صاحب
البدعة م في صفات الله تعالى ش كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر
كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة
بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل

الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية
م وجهل الباغي ش وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا
انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل
فحكمه حكم اللصوص م هذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدليل واضح
على كون الامام على الحق م حتى يضمن مال العادل ش ونفسه م اذا
اتلفه ش اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على
الضمان واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما تلف بعد التوبة كما لا يؤخذ
اهل الحرب بعد الاسلام م وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
ش كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف
لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه م والسنة كالفتوى
ببيع امهات الاولاد ش فان داود الاصفهاني ومتابعيه ذهبوا الى
جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
ع وهو مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه م ونحوه ش مثل جواز القضاء
بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة للمدعي واليمين
على من انكر م الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ش اي في موضع
تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة م او في
موضع الشبهة ش اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق اصول لجاهلها
وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح م وانه ش اي النوع بتمامه م

يصلح عذرا وشبهة ش دارئة للحد والكفارة م كالمحتجم ش اي كجهل
المحتجم م اذا افطر على ظن انها ش اي الحجامة م فطرته ش فظن انه على
تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله
عذر لانه في موضع الاجتهاد لان عند الاوزاعي الحجامة يفطر الصوم
فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المص في شرحه ولكن قال
شيخ الاسلام ولو سبقت فهما ولم يبلغه الحديث وهو افطر الحاجم
والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في
غير موضعه فان انفطار الصوم بوصول الشيء الى الباطن ولم يوجد ولو احتجم عمدا
اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده
لا يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا م وكمن زنى
ش هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنى م بجارية والده على ظن
انها تحل له ش فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة
ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اجنبية
فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي يسقط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة م الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر ش الينا
م وانه ش اي جهل بالشرائع م يكون عذرا ش حتى لو لم يصل ولم
يصم مدة ولم يبلغه الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب
ليس بمحل شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام
يجب قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام

الإسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذراً م ويلحق به س أي
بجهل من أسلم في دار الحرب م وجهل الشفيع س في أن دليل العلم خفي في
حقه لأن المشتري ربما يوقع البيع ولم يشتهر حتى إذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان
يثبت له حق الشفعة م وجهل الأمة بالإعتاق س يعني الأمة المنكوحة
إذا أعتقت يثبت لها الخيار وإن لم يعلم بالإعتاق لأن المولى قد يستبد به
ولا يوقف عليه قبل الإخبار م أو بالخيار س يعني إذا علمت بالإعتاق
ولم يعلم أن لها الخيار شرعاً كان الجهل عذراً لأنها مشغولة بخدمة المولى
فلا يتفرغ لمعرفة أحكام الشرع م وجهل البكر بالنكاح الولي س
يعني إذا زوج الصغير والصغيرة غير الأب والجد يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذراً لخفاء الدليل إذ الولي يستبد بالإنكاح
وإن علما النكاح ولم يعلما بأن لهما الخيار لم يبطل حتى لو سكتا لا يكون
ذلك رضاً بالنكاح لأن ثبوت الخيار مجهول والمانع من التعلم معروف
م وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق س وضده أي يلحق جهلهما بجهل من
أسلم في دار الحرب يعني إذا لم يعلما بالوكالة والإذن وتصرفا قبل البلوغ
إليهما لم يعد تصرفهما على الموكل والمولى فلا يستبدان في التصرف فلم يعلمه
الوكيل والمأذون م والسكر س أي الثاني من العوارض المكتسبة السكر
م وهو إن كان من مباح س يعني إن حصل السكر بشرب شيء مباح م
كشرب الدواء س مثل البنج والأفيون للتداوي م وشرب المكره س الخمر
بالقتل أو بقطع العضو م والمضطر س أي كشرب المضطر الخمر للعطش

م فهو كالإغماء س يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح
نزلناه منزلة الإغماء فجعلناه م مانعاً صحة الطلاق والعتاق
وسائر التصرفات س اعلم أن فخر الإسلام والمصنف وكثيراً من العلماء
ذكروا البنج من أمثلة المباح مطلقاً وذكر قاضي خان في شرح الجامع
ناقلاً عن أبي حنيفة أن الرجل إذا كان بتأثير البنج في العقل كأكل فيه
يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على أنه حرام م وإن كان س السكر
م من محظور س أي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ أدنى طبخة ونحوهما
م فلا ينافي الخطاب س بالإجماع يدل قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة
وأنتم سكارى فهذا الخطاب إن كان في حال السكر فهو المطلوب إن لم يكن
منافياً له وإن كان في حال الصحو يكون المعنى إذا سكرتم فلا تقربوا
الصلاة لأن الحال شرط ينقضه كقولهم للعاقل إذا جننت فلا تفعل كذا
وهو فاسد لأن إضافة الخطاب إلى حال المنافاة له لا يجوز م ويلزمه
أحكام الشرع ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء
والأقارير إلا الردة س عطف على قوله في الطلاق يعني إذا تكلم السكران
إن تكلم بالكفر لا يحكم بكفره لأن الردة مبني على تبدل الاعتقاد
والسكران غير معتقد لما يقوله م والإقرار بالحدود الخالصة
س يعني كما إذا أقر بشرب الخمر أو بالزنا لا يحد لأن الرجوع عن الإقرار بالحدود
الخالصة لله تعالى جائز ولا يمكن له وقت وجود دليل الرجوع وهو
السكر لأن السكران لا يثبت على ما قال فأقيم السكر مقام الرجوع

وانما قيد بالاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى اذ السكران
يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او
القصاص يؤاخذ بالحد والعقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب
م والهزل س اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب
وفي الاصطلاح ما ذكره المص م وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له
ولا ما يصلح له اللفظ استعارة س يعني الهزل عبارة عن ان يراد
باللفظ معنى لا يكون موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك
المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر
منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما
والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله وما لا يصلح
له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان يقول وما لا يصلح له
وان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا يصلح فان قلت
التعريف على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح
استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به
معنى لا يفيد وخلي عن المقصود وهو المراد من الهزل م وهو ضد الجد
وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه
ينافي اختيار الحكم س اي حكم ما هزل به م ولا ينافي الرضا
بالمباشرة س اي بمباشرة ما هزل به م واختيار المباشرة س
لان اللفظ الهازل انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد

والراضي بحكمه م فصار س الهزل في جميع التصرفات م بمعنى خيار
الشرط في البيع ابتداء س وحيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا
بحكمه ولا يعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق وحيث ان
الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده م وشرطه س اي شرط
الهزل م ان يكون صريحا مشروطا باللسان س بان يذكر العاقدان
انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال م الا انه لا
يشترط ذكره في العقد س لان غرضهما من البيع ان يعتقد الناس
ذلك وليس بيعا في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد م والتلجئة
س وهي ان يلجأ الى ان يأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها
لان التلجئة انما يكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح
ولهذا قال فخر الاسلام والتلجئة هي الهزل م كالهزل س في ان كلا
منهما ينافي الرضاء بالحكم م لا ينافي الاهلية س اي اهلية صحة العبادة
ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلث
هزلهن عند النكاح والطلاق واليمين م فان تواضعا على الهزل
باصل البيع س اي اتفق العاقدان في السر ان العقد بين الناس لا يكون
بينهما عقد م واتفقا على البناء س اي اتفقا على ان يبنيا العقد
على تلك المواضعة م يفسد البيع س غير موجب للملك وان اتصل
به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لعدم
الملك بعد الرضاء بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء

موجود فيها م كالبيع بشرط الخيار ابدا س يعني صار اتفاقهما
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو
في الحكم للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية م
واعتبروا س اي قاسوا الجملة التامة م بالجملة الناقصة س
نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه
في الجزء والحكم م وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة
انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها س اي الناقصة م
الى ما تم به س وهو الجزء لا بنفس العطف قوله لان تعليق بقيد تقدير
ولا سك ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار
م فاذا تم س المعطوف م بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
س نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الجملة
وان كانت تامة ابتداء لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال
ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار
ناقصا فحينئذ الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام لا يحتاج الى الاشتراك
في التعليق اذ لو كان غرضه اشتراكه لاقتصر على قوله وزينب
فاذا افرد بالجزء دل ان مراده بالتنجيز م والفاء اذا خرج مخرج الجزاء
س يعني النص اذا نقل مع سببه ويكون جزاء لسبب منقول معه كما
كما روي ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله سهى فسجد م ومخرج الجواب

س لقوله من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر م
ولم يرد عليه س اي على قدر الجواب م او لم يستقل بنفسه س اي
لم يفد منفردا وهذا معطوف على مقدر تقدير الكلام وخرج الكلام
مخرج الجواب يستقل ذلك الجواب بنفسه ولم يستقل كما اذا قال
لامرأته اليس لي عليك الف قال بلى م يختص س الكلام م بسببه س
اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به
تعلق الاثر بالموثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي
فكأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما
في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله فالسبب صار كبعض
الكلام م وان زاد س اي المتكلم الكلام م على قدر الجواب بالسبب ويصير
مبتديا س بكسر الدال اي مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله
كما اذا قال في جواب الداعي للغداء ان تغديت اليوم فعبدي
حر فان الفاء لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى
في ذلك اليوم اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة
لانه مع الزيادة يحتمل الجواب لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
وفيه تخفيف م حتى لا يلغى الزيادة س وهو ذكر اليوم في الفاء
كلامه فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال
وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء
الزيادة فلم يجتمع رعاية الغاء الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى

زد عايتها للدلالة لا تنافي م خلافا للبعض س وهو مالك والشافعي
وزفر فعندهم تقيد بالغداء للدعوى لبيه كما اذا لم يزد لان الجواب
ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا الامر وقد زاد النبي عليه
السلام حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه ومأكول
اعلم ان الطلاق والمص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان
نحو لبيك وكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى ونعم قيل انه
عام خشية الاستثناء من قوله نعم لو لم يستقل بسبب لاحتمل انه جعل
ارد ننه او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع
الكلام وهو مردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح
لا يصح تخصيص بعض الاشياء والاشبه بالجواب ان يقال انه من باب
التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق
لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام
المعنى الذي يشملهما وهو عموم التعيين مجازا م وقيل الكلام
المذكور للمدح س لقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم م او الذم س
لقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة م لا عموم له س وان
كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وما لوا القصد في
ذلك المدح او الذم لا العموم م وعندنا هذا فاسد س لان اللفظ
دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم منافية عن دلالته على
العموم اذ لا منافاة بينهما م وقيل الجمع المضاف س اي المنسوب م

الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد س وهذا منقول من
زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام وهذا الاضافة الى الجماعة
الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة
من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرايطها م وعندنا يقتضي مقابلة
الاحاد بالاحاد س كما قال الله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه في الجماعة م حتى
اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما
ولدا طلقتا س ولا يشترط كل واحدة واحدة منهما ولدين وعند زفر
لا يطلقان حتى ولدت كل منهما ولدين م وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده س واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء
ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد
لوقوع الذكر في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده ضروري
حكم وجود المامور به م والنهي عن الشيء يكون امرا بضده س اذا كان
له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتاتي
الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا
بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد
منها غير عين • والامر يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات
وقال بعض الشافعية الامر حكم له في ضده م وعندنا الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده والنهي عن الشيء تقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة

س او مؤكدة لرتبته الى الواجب ليس المراد ان الاقتضاء في الموضعين
جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح
الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد ولكن يصح النهي بدون ادراج
معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا يسمى
اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى
درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك
الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء
مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله م فايدة هذا الاصل س
وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده م ان التحريم س الثابت في
ضد المامور به م اذا لم يكن مقصودا س بالامر م لا يعتبر الا من حيث يفوت
الامر س اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام م
فاذا لم يفوته س اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به م كان س
الاشتغال بالضد م مكروها س ولا يحرم م كالامر بالقيام س الى
الركعة الثانية م ليس نهيا عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد
صلوته بنفس القعود س لانه لم يفوت المامور به وهو القيام م
لكنه يكره س القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام
المامور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما
مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لا فات فيندفع قول صاحب الميزان
لان ترك الصلوة مفوت للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون

مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبادة الذي هو مكروه
بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار م المامور به الذي هو حرام س
الا ترى انه اذا ضاق وقت العصر تركها المكلف وعقد صلوة اخرى فيفعل
هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه
الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما
مضيق او موسع المضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اخر الوقت
والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في
المضيق ليس مضافا الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت
لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يقبل بحرا
التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به هذا
بيان الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا
الى التفويت فلما لم يكن تفويتا لا يفسد وانما يقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك م واما الامر س
المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل هذه منهيا لان الاشتغال
بالضد يفوت المامور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لا يحكم
كذلك م ولهذا س اي لان النهي يقتضي سنية الضد م قلنا ان
المحرم لما نهي عن لبس المخيط س بقوله عليه السلام ولا يلبس المحرم القباء
ولا القميص ولا السراويل الحديث م كان من السنة لبس الازار والرداء

س لأنه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا به بلبس غير المخيط فيثبت
به سنية لبسهما لأنه أدنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط فإن قلت
السنة لا تثبت إلا بالنقل لا ببيان كون الشيء أولى قلت ليس من كون الضد
سنة أن يكون قولا أو فعلا مرويا عن النبي ع بل المراد به أن يفعل
بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا إلى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا
للمط م ولهذا س أي لأن الأمر بالشيء يوجب كراهة ضده إذا لم يكن
مفوتا لأنه حرمه م قال أبو يوسف إن سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته
لأنه س أي السجود على مكان نجس م غير مقصود بالنهي س لأن
النهي ثابت بالأمر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا
فالمراد منه السجود على مكان طاهر بالإجماع وهذا معنى قوله
م وإنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر س فالسجود على
مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به م فإذا أعادها على مكان
طاهر جاز عنده س فيكون مكروها لا مفسدا م وقال الساجد على
النجس بمنزلة الحامل له س أي للنجس لأنه إذا سجد على النجس صار ما كان صفته
صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل م والتطهير عن حمل النجاسة فرض
دائم س في جميع أجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر
أي للصلوة فيفسد م وهذه مفوتا للفرض كما في الصوم س أي كما أن
الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالأكل في جزء
من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة يفوت دائما بالسجدة على مكان

نجس فيفسد صلوته **فصل** المشروعات على نوعين س المشروع
ما جعله الله شريعة لعباده أو طريقة يسلكونه عزيمة بالجر بدل
الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف م وهو اسم لما هو أصل
منها س أي من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء بإثبات الشارع
حقا له م غير متعلق بالعوارض س هذا بيان لأصالتها لأنه
قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك
كالمحرمات أي أحكامها اعلم أن انحصارها على نوعين مذهب فخر الإسلام
وتابعه المص وفي الأصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم
العباد بإيجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله
لعذر مع قيام السبب المحرم وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير
دخولهما في الرخصة م وهي س العزيمة م أربعة أنواع س وجه
الحصر أن العزيمة لا يخلو من أن يكفر جاحده أولا والأول هو الفرض والثاني
لا يخلو من أن يعاقب بتركه أولا والأول هو الواجب والثاني لا يخلو من أن
يستحق تاركه الملامة أولا والأول هو السنة والثاني النفل فإن
قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل
في الفرض وفي الواجب لأن الحرام إن ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض
كشرب الخمر أو ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت
السنة لأن تركه سنة والمباح داخل في النفل م فريضة وهي ما لا
يحتمل زيادة ولا نقصانا س لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ

على وجه لا يحتمل التغيير إلى زيادة ونقصان م يثبت بدليل لا شبهة
فيه ش أي دليل قطعي ما بمعنى شيء والجملتان صفتان له وهذا
التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل
فيه كقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا فإذا قضيت الصلوة
فانتشروا وإذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه أنه الحكم الذي
يثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب م
كالإيمان والأركان الأربعة ش وهي الصلوة والصوم والزكوة
والحج وحكمه أي حكم الفرض م اللزوم ش أي حصول العلم القطعي
بثبوته م علما وتصديقا بالقلب ش أي يجب اعتقاد حقيته
وهذا البيان تفسير لقوله علما إذ لا يحصل التصديق بنفس العلم م و
عملا بالبدن ش أي يجب عمله بالبدن م حتى يكفر ش بسكون الكاف
أي ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافرا م جاحده ويفسق تاركه بلا عذر
ش احترز به عن الإكراه إلا أن يكون تركا على وجه الاستخفاف
فيكفر لأن الاستخفاف بالشرائع كفر م وواجب وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية ش وتعيين الفاتحة فإن كلا منها ثبت
بخبر الواحد م وحكمه اللزوم عملا ش أي يجب إقامته كإقامة الفرض
م لا علما على اليقين ش أي يجب اعتقاد لزومه قطعا م حتى لا يكفر
جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد ش بأن لا يرى
العمل به واجبا م وأما متأولا فلا ش يعني إذا تركه أدى اجتهاده

إليه بأن قال هذا الخبر غريب أو ضعيف أو مستنكر أو مخالف للكتاب
لا يفسق تاركه لأن التأويل من سيرة السلف والمصنف لم يتعرض إذا
تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل وذكر في الكشف الصحيح أنه يفسق
تاركه لا مستخفا ولا متأولا لأن الأدلة القطعية دلت على وجوب
العمل بخبر الواحد فإن قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور
وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على
الغالب فإن عامة الواجبات يثبت به وجعل الشافعي الفرض والواجب
مترادفين لأن الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا أو مظنونا
جوابه معلوم مما ذكرنا م وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين
ش التي يطالب المكلف بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله
يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب
أهمل المص هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وقوله م
وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب إلا أن سنة ش
هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها أن يطالب المرء
يعني لكن لفظ السنة عند الإطلاق م قد يقع على سنة رسول الله و
غيره من الصحابة رضي الله عنهم ش لأنهم أعلام الدين وطريقهم يكون
طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي م وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام
ش لأنه هو المتبوع على الإطلاق فلفظ السنة عند الإطلاق لا يحمل

الا على سنة وما ذكروا في الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها
مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول
م وهي س اي السنة نوعان م سنة الهدى س وهي التي اخذها تكميل
الدين م وتاركها يستوجب اساءة س اي جزاء اساءة وهو اللوم
والعتاب فسمي جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
م كالجماعة والاذان س والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على
ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لانه
ترك ما هو من اعلام الدين استخفافا بالدين م وزوائد س اي النوع
الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن م وتاركها لا يستوجب
اساءة س وكراهة م كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه
وقعوده س وتطويل الركوع والسجود ونحوهما م ونفل وهو ما يثاب
المرء على فعله س من غير ايجاب م ولا يعاقب على تركه س وههنا كلام
من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه
وانت ترى انه عرف بحكمه ومن عرفه بعضهم بانه هو المشروع لنا
لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام
وسبيلها الاحياء وكان حقا علينا فنعوتنا على تركها لزوال وحكمها
ان يثاب على فعله ولا يلزم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقال
ولا يعاقب ويقول ولا يلزم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم
من نفي العقاب نفي اللزوم ولا نفي العتاب م والزيادة على الركعتين من

نفل لهذا س اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا
قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو تركه
عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة
على الايات الثلث في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لا نم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها
ينقلب فرضا بعد تحققها كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع م و
قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف س وهو عدم اللزوم
م وجب ان يبقى كذلك س فلا يلزم بالشروع وحل تركه لان حقيقة الشيء
لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب م و
قلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه س من الابطال لانه العمل صار
حقا لله ولهذا لو مات كان مثابا عليه م ولا سبيل اليه س اي
الى حفظه م الا بالزام الباقي س فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانته
عن الغير ولان المؤدي لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدي
لا يلزم لانه نفل كما يقال الشافعي فرجح المؤدي لانه موجود والباقي
معدوم فان قلت ان كان المؤدي عبادة فلا حاجة الى لزوم الباقي
وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله ومسلما اليه قلت انه عبادة
لما تقدم ولكن لا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما لزم الباقي لكونه
شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى لا تبطلوا

اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدي نفل من الصلوة
على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة في هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء فما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة
متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء لعين عبادة
عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه
فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال
فيما مضى من الافعال مح لانه عرض لما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير
بعد انعدامه ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون
مضافا الى فعله كما في من صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة
الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع فيه ابطال
لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسد الاجزاء المتقدمة وابطال
الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه كهادم
المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر لهذا
يبطلها الردة بالاجماع م وهو س اي الشروع في النفل م كالنذر
س في كونه موجبا للمضي في عينه ولجعل المؤدي بمنزلة المنذور من حيث
ان كل واحد منهما م صار لله تعالى س اما المؤدي فلما ذكرنا فاما
المنذور فلانه م صار لله تسمية س لا م فعلا س فما وقع لله فعلا
اقوى مما كان له تسمية لان ما صار فعلا له صار موجودا مسلما
الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد لانه ايجاب بمنزلة الوعد

م تم لما وجب لصيانته س اي لصيانة المنذور م ابتداء الفعل
الذي س هو اقوى الامرين في الايجاب م فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل
س وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله م
بقاؤه س اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين م اولى س لان
البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون
بقائه م والرخصة وهي اربعة انواع س عرف ذلك بالاستقراء
ويقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة والمجاز
وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا
فانقسم على اربعة بالضرورة م نوعان من الحقيقة احدهما احق
من الاخر س يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت
اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر كذا قاله شارح ولقائل
ان يقول كون الشيء حقيقة لي معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون
اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انه حقيق به
يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر والتسمية بوصف بالمناسبة
وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى
كان الرخصة اقوى م ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر س اي
اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي الى جزئياته والكل
الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم
الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة

ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا
المقسم ما يطلق عليه الله الرخصة م اما احق نوعي الحقيقة فما ابيح
س كان المناسب ان يعرفا ولا ثم يقسم ولكن جمعهما في تعريف واحد
غير ممكن لانها جمع بين مجاز وحقيقة المراد في الاستباحة ان يعامل
معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا م مع قيام
المحرم س اي السبب المحرم واحترز به عن مثل الصبا وفي الطهارة
عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه
ويكون في الرخصة من القسم الرابع م وقيام حكمه س وهو الحرمة فلا
يلزم من سقوط المؤاخذة سقوط الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها
لا يصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها
قايمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل م كالمكره س اي مثل ترخص
المكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه م على اجراء كلمة الكفر
س فانه رخص الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله
معنى لان الركن الاصلي هو التصديق القايم م وافطاره في رمضان
س يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع
فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله
صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة

في الفطر ان لرجحان حقه م واتلافه مال الغير س اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير
لا يفوت يعني لانجباره بالضمان م وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
س وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر معمول للترك
يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة
لا معنى لان اعتقاد حرمة المنكر باق م وجنايته على الاحرام س
اي جناية المكره المحرم على احرامه م وتناول المضطر مال الغير س اي
وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول
طعام الغير بالضمان لما مر ان حقه فات صورة ومعنى اذا لم يتناول
وحق الغير فات صورة م وحكمه س اي حكم هذا النوع من الرخصة م
ان الاخذ بالعزيمة اولى س لبقاء المحرم والحرمة جميعا م حتى لو صبر
س يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة م وقتل كان
شهيدا س اي مثابا بثواب الشهداء لكونه باذلا نفسه لاقامة حق
الله ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير واباء عن طاعة المكره
وقتل كان ماجورا ان شاء الله انما استثنى لانه لم يوجد فيها نص
بل ثابت له بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على
الافطار لان الامتناع في الاتلاف فهنا لا يرجع الى اعزاز الدين
ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون

تكون فيه اعزاز الدين للمحالة فالحق ان الاستثناء لكونها بالله
بالقياس لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك لبيان لازم
في القياس كما سيجيء م والثاني س اي النوع الثاني من الرخصة م
ما استبيح مع قيام السبب س اي السبب المحرم والموجب لحكمه م لكن تراخي
عنه س اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم
كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان
هذا القسم دون الاول م كالمسافر س اي كافطار المسافر مع قيام
السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب
اداء الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر م وحكمه س اي حكم
هذا النوع م ان الاخذ بالعزيمة س اي العمل بها م اولى لكمال سببه
س وهو شهود الشهر حتى كان الصائم في السفر افضل من الافطار عندنا
خلافا للشافعي م وتردد س بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة م
في الرخصة س اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان
الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء
ويأكل سائر الناس م فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه س لان
صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه
يسر من حيث شركة سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت
واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عملا
لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه وكان الاول اولى م والا ان

يضعفه الصوم س استثناء من قوله م الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا
اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لانه قتل
نفسه لاقامة الصوم وكان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم
وهو الارتياض بخدمة المولى م واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع
عنا س اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا م من الاصر س وهو
الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطية
وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة
اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع
مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح م والاغلال س وهي
المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون
الصلوة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل
ترقوته وجعل فيها طرفا لسلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكرما بالنبي م
م فتسمى ذلك س اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على
من قبلنا م رخصة مجازا لان الاصل س وهو العزيمة وهو الاصر والاغلال
م لم يبق مشروعا س اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى
غيرنا م والنوع الرابع س من انواع الرخص م ما سقط عن العباد س باخراج
سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة م مع كونه س اي
كون ذلك الساقط م مشروعا في الجملة س اي في بعض الاوقات في غير

انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس
في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ
شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل
الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى
م كقصر الصلوة في السفر س هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر
في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب
ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد الى القصر
ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف فتقديره اسقاط ما سقط او
ترك ما يسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه
هو المستباح لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال الترك ما سقط اعلم
ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة
حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا وهذا ينفي الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي
ان النبي عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته هذا اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول وهذا لو قال الولي القصاص
لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول
والجواب ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان
تخطر وا ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر م وسقوط حرمة الخمر والميتة

في حق المضطر والمكره س بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة
كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار
فان قلت يشكل هذا بمثل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا
وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط
ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه في الكفر متمسكين بقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم • دل
اطلاق المغفرة على بقاء الحرمة لان الله تعالى رفع المواخذة عنه و
فائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما وشرب الخمر حالة الاضطرار
فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة
مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد
وعسى يقع التناول زايدا على قدر الحاجة لان من ابتلي به في المخمصة
عليه رعاية قدر الحاجة م وسقوط غسل الرجل في مدة المسح س
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل
الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لانه لو اوجب غسل الرجل
يتادى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل

يثادي بالمسح لما شرع ذلك **فصل** في الامر والنهي واقسامها
س من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير
ذلك والنهي عن الامور الشرعية الحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره
ونحو ذلك م لطلب الاحكام س المراد بها الامور المحكوم بها وهي
العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به
لكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا م المشروعة ولها س
اي للاحكام م اسباب س والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب
الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام م يضاف اليها س اي
الاحكام والى الاسباب م فحدوث العالم س بيان للاسباب م
والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي
عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا وتقديرا والصلوة
وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي س الى هنا اشارة الى الاسباب
م للايمان س هذا شروع الى عد المسببات الى قوله والمعاملات
على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجود الايمان لله حدوث العالم
لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة
تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز
السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير م والصلوة س هذا متعلق
لقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت
ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها م والزكوة

س يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني النامي
الزائد عن قدر الحاجة م والصوم س يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان
بدليل الاضافة اليه وكونه بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل
من محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام
محالا للصوم م وصدقة الفطر س اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي
يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطه
م والحج س يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه م و
العشر س يعني سبب وجوب العشر الارض الخارج تحقيقا اي الارض
التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة و
لهذا يضاف اليه ويقال عشر الارض وبتكرر الوجوب بتكرر النماء م
والخراج س اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها م والطهارة س اي سبب وجوب
الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غيرها لا يجب الا على
المحدث م والمعاملات س اي سبب مشروعية المعاملات تعلق
البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقدير الله
تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي
يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل
بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات م والاسباب العقوبات
والحدود س قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى

ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه
العقوبات اعم من الحدود فان القصاص في الجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود
م والكفارات ما تثبت س العقوبات م اليه من قتل س بالعمد بيان لما
وهو سبب القصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا
غير المحصن م وسرقة س اي سبب قطع اليد السرقة م وامر دائر بين الحظر
والاباحة س اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات
دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدي بالصوم
ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة
فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان
يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى
صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى معنى الحظر م كالقتل خطاء
س فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
هو محظور لانه اصاب آدميا م والافطار عمدا س في رمضان فمن
انه مباح من حيث انه لاقى فعل نفسه الذي هو مملوك ومحظور من
حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة م وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه س اي باضافة الحكم الى السبب م وتعلقه به س
اي تعلق الحكم بالسبب م لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون
س الشيء المضاف اليه م سببا له س اي للمضاف وحادثا به كما يقال
كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم

وهو سببه م وانما تضاف الى الشرط مجازا س لان اتصال الحكم
بالسبب اتصال الثبوت واتصاله بالشرط اتصال المجاورة فلا شك
ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازيا
م كصدقة الفطر وحجة الاسلام س سبب الاول الرأس وسبب الثاني
البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان
الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا
سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكر
النعمة الموجودة في النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكر النعمة
الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضاء الشهوات
والزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج وجب شكر النعمة البيت باب

باب بيان اقسام السنة

بيان اقسام السنة س لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان
اقسام السنة لاختصاصها بتتمة وهي تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته
عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول
فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث م الاقسام
التي سبق ذكرها س من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الا
باقتضاء النص م ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به
السنن س هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت
الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم
ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب لبيان ما يختص

الاقسام بل للبيان اقسام خاصة للسنن م وذلك س اى المختص
بالسنن وعقد الباب لبيانه م اربعة اقسام س عرف ذلك
بالاستقراء م الاول في كيفية الاتصال بنا من رسوله وهو
س اى ذلك الاتصال م اما ان يكون كاملا س بلا شبهة م
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطئهم على الكذب س وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى
شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بوقعة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين م ويدوم هذا الحد س في
الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه
الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر م فيكون اخره كاوله واوله
كاخره واوسطه كطرفيه س يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط
مستوين في الكثرة وهذا شرط آخر وهو ان يكون عالمين بما اخبروا
علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث
العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام وكون
الفسق والكفر مظنة الكذب عند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية
لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المص
عرف المتواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح على الطرز كشرط الخيار لهما
ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى م وان اتفقا
على الاعراض س عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد م

فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شئ س عند
البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها م واختلفا في البناء
والاعراض س لانه قال احدهما بنينا على المواضعة المتقدمة وقال
الاخر عقدنا على سبيل الجد م فالعقد صحيح عند ابي حنيفة س
لان الصحة هو الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد
صحة الايجاب ولما ذكرنا ان الصحة هو الاول م وعندهما عبرة المواضعة
المتقدمة س لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما
بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة ترجح ما سبق الهزل
قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على
ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا م وان كان ذلك س اى المواضعة
م في القدر س اى قدر البدل هذا هو القسم ايضا على اربعة اقسام
م وان اتفقا س في صورة المواضعة م على انهم س لم يحضرهما شئ
من البناء والاعراض م او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده
وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل س
وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما م وان اتفقا على البناء على المواضعة
س السابقة م فالثمن الفان عنده س اى عند ابي حنيفة في اصح الروايات
عنه لانه لو عملنا بالمواضعة يلزم ان يكون الثمن الفا كما لا يفسد العقد
لان الالف الذي غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما
لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين

صحيحا للعقد ولهما ان غرضهما ذكر الالف هزلا بالتسمية لاجله
مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما
رواية عنه م وان كان ذلك ش اي الهزل واقعا م في الجنس ش اي
جنس العوض بان يتواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع
مائة درهم م فالبيع جائز على كل حال ش اي سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء واختلفا في الاعراض والبناء
استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جادان في اصل العقد فلا بد من التصحيح
وذلك بالانعقاد بما سمياه والفرق لهما بين المواضعة في القدر و
المواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا
بالالف في القدر والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار
انه امكن العمل فيه بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول
لان اعتبار المواضعة فيه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف
فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين ولا يوجد
الالفين شرطا للطالب لعدم اتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا
لم يكن المشروط طالبا بنفس البيع كما لو اشترى حمارا على انه يعلفه
شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة
مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة يعدم المسمى ويوجب
خلو العقد من الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة

مع الجد في الاصل يوجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن
بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على سميا من الدنانير
م وان كان ش اي الهزل م في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق
واليمين ش والعفو عن القصاص والنذر م فذلك صحيح والهزل باطل
ش يعني لو دخل الهزل في هذه الامور يكون لازمة والهزل باطلا م
بالحديث ش وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان
اليمين ففي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص
وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة
الهزل بالطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها علانية ويكون
ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع
الرجل مع امراته او مع عبده على ان تعلق طلاقها او عتاقه في الملا
ويكون هزلا م وان كان المال فيه ش اي فيما لا يحتمل الفسخ
م تبعا ش لا مقصودا بالذات م كالنكاح فان هزلا باصله ش اي
اصل النكاح بان يتزوج بالف ولا يكون بينهما نكاح م فالعقد
لازم والهزل باطل ش اي سواء اتفقا على البناء والاعراض او على عدم حضور
شيء او اختلفا م وان هزلا بالقدر ش اي قدر المهر بان تزوجها
بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا م فان اتفقا على الاعراض
ش عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد م فالمهر الفان

وان اتفقا على البناء فالمهر الف س بالاتفاق لان ذكر احد الالفين
على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع
والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن
وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا
ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا
في اصل العقد ولا في الصداق م وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز س بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه م وقيل
بالفين س يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في هذين الوجهين
وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره
ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه لا يكون المهر مقصودا
بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا
يفسد البيع بجهالته فيكون بصحته ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد
لصحته وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع م وان كان ذلك
في الجنس س اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر
في الحقيقة دراهم م فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميناه وان اتفقا
على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او يختلفا يجب مهر المثل
س اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما
قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا لو سمياه مهرا
لم يذكراه في العقد فلا يجب بالتسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب الاعراض

عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي
حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير
مقصودا فيبطل التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى
رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع م وان كان
المال س فيما وقع م فيه س اي الهزل م مقصودا كالخلع والعتق على
مال والصلح عن دم العمد س وانما كان المال مقصودا في هذه الامور
لانه لا يجب فيها بدون التسمية م فان هزلا باصله س بان اتفق
الزوجان على انهما يختلفان بكذا عند الناس ولا يكون ذلك هزلا
واشهدا عليه م واتفقا س بعد العقد م على البناء س اي على
انهما بنيا العقد على المواضعة م فالطلاق واقع والمال لازم
عندهما س لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل
خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب وبطل
الخيار لان الخلع تصرف يمين في جانب الزوج فلهذا لا يمكن الرجوع قبل
القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم
يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط م
ولا يختلف عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده
لا يقع الطلاق س بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه فقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار
الشرط في جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة

وجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار
الشرط لكن جاز في الخلع عنده زيادة على الثلث عنده حتى لو شرط الخيار
اكثر من ثلثة ايام جاز لانه يعتبر الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف
القياس فيجب العمل فيما وراه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من
الاسقاطات والبيع من الاثباتات م وان اعرضا س اي الزوجان في
الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا م وقع الطلاق
ووجب المال اتفاقا س اما عندهما فظاهر لان الهزل بطل من الاصل
واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان كان الهزل
في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع الف م فان اتفقا س بعد الخلع
م على البناء س اي بنائها على المواضعة م ففي قولهما الطلاق واقع
والمال لازم س لما مر من ان الهزل لا يؤثر الهزل فيه فان قيل لا نم
التبع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا لكن لا نم انه
يلزم منه ان يكون حكمه المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه
تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه ولم
يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان
ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان
مقصودا بالنسبة الى المقصود لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو
والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان
المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما

العاقد

وهو الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر
م وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها س وما لم تقبل جميع
المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة
قابلة بجميع المال فلا يقع الطلاق م وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء وقع الطلاق ووجب المال س اي المسمى في العقد اتفاقا واما
عندهما فلبطلان الهزل من الاصل وكذا في المال تبعا حتى وجب المال
فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه وهما اذا اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء فبالطريق الاولى واما عنده فلرجحان الجد على ما تقدم
وكذا اذا اختلفا لكون القول قول من يدعي الاعراض واما عنده فلما
تقدم واما عندهما فلبطلانه م وان كان ذلك س الهزل في الجنس بان
يتواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما
مائة درهم م يجب المسمى عندهما بكل حال س اي سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل
في الخلع عندهما فكذا في المال م وعنده ان اتفقا على الاعراض
وجب المسمى س لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض م وان اتفقا على
البناء يتوقف الطلاق س على قبول المراد المسمى لانهما اذا اتفقا
على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد م وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى س وهو الدنانير م ووقع الطلاق
س لرجحان الجد م وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض س لكونه

هو الاصل م وان كان ذلك ش اى الهزل م في الاقرار بما يحتمل الفسخ
ش كالبيع بان يتواضعا على ان يقر بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
م اوفيما لا يحتمله ش كالنكاح والطلاق م فالهزل يبطله ش لان
الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فباخباره
لا يصير حقا م والهزل في الردة ش كمن تلفظ بها هزلا استخفافا
بالدين م وهو كفر م لا بما هزل به ش هذا جواب عن سؤال وهو ان عقد
ما هزل به م لكن بعين الهزل ش يعني لكنه كفر بعينه بلفظه بكلمة الكفر
وان لم يعتقد مدلولها م لكونه استخفافا بالدين م والسفه ش يعني ان نوع
من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء
عبارة عن التبذير في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه
والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المص بقوله م وهو العمل
بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا ش كالبر والاحسان معطوف
على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيعم
التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اى محرم كان سفه م وهو ش اى
ذلك العمل م السرف ش وهو تجاوز الحد م والتبذير ش وهو تفريق
المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح م وذلك لا يوجب
خللا في الاهلية ش اى اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع
من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها م ويمنع ماله
ش اى مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة

السفه عليه م في اول ما يبلغ اجماعا ش يعني اذا بلغ الانسان سفيها
يمنع ماله عنه بالاجماع ويترك في يده فكان م بالنص ش وهو قوله
عليه السلام ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم و
لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الا
لانهم يعرفون لها ويتصرفون والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى
ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى
فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا
بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد
لكونه يصير الانسان بها جدا لان الخطاب يوضع عنه ولهذا
بقا وعليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس نفي المال وحاله ان المال تابع
لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه
لو علق الانباء بالرشد فلا يجوز قبله م وانه لا يوجب الحجر
اصلا ش يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي
تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة م عند ابي حنيفة ش لان
الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده م وكذلك عندهما
فيما لا يبطله ش الهزل وفيما يبطله الحجر عليه لان السفيه مبذر
في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه

لتوهم القدر وهو متحقق ههنا فلأن يكون موجبا عليه كان اولى
وفي هذا الحجر يقع العامة لانه اذا افنى ماله بالبذر يصير عيالا
على المسلمين ويستحق النفقة في بيت المال م والسفر والخروج المديد
ادناه ثلثة ايام ش المراد من الخروج الخروج من موضع الاقامة
على قصد السير كذا شرحه م وانه لا ينافي الاهلية ش لانه
لا يخل شيء بما ينافي الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية م
ولكنه ش اي السفر م من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا ش يعني
سواء كان موجبا للمشقة ولا م لكونه من اسباب المشقة ش
فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة م بخلاف المرض
ش حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه م فانه متنوع ش الى ما يضره
الصوم والى ما لا يضر فيتعلق الرخصة بما يضر به الصوم م فيؤثر
في قصر ذوات الاربع ش بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا م وفي تاخير
ش وجوب م الصوم ش الى العدة م فاما واخر لا في اسقاطه فيبقى
فرضا حتى صح اداؤه م لكنه ش اي لكن السفر م لما كان من الامور
المختارة ش اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه م ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة ش يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون
المسافر ملجأ اليه لامكان الصوم مع السفر م قيل ش جواب م انه
اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر ش لانه تقرر الوجوب
عليه بالشروع فلا ضرورة له يدعوه الى الافطار لقدرته على

الصوم م بخلاف المريض ش فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة
المريض ثم اراد ان يفطر له ذلك ولذا اذا كان صحيحا في اول النهار
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار
للعبد فيه والمرخص منه الفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة
صومه فصار عذرا مبيحا للفطر م ولو افطر ش المسافر في الصوم تعين
المذكور ثبت ويمائية الصوم في السفر ويعني ان نوى الصوم م كان قيام
السفر المبيح ش للافطار م شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم
ش الذي نوى الصوم بعد الافطار م لا يسقط عنه الكفارة ش لانه
وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار م بخلاف ما اذا مرض ش بعد
ان افطر مرضا مبيحا للافطار وسقط به الكفارة لان المرض امر
سماوي كالحيض م واحكام السفر ش اي الرخصة التي يتعلق بها احكام
السفر م يثبت بنفس الخروج ش من عمران المصر م بالسنة ش المشهورة
عن النبي عم فانه كان يترخص رخص المسافرين حين يخرج الى السفر
م وان لم يتم السفر علة بعد ش يعني كان القياس ان لا يثبت الا بعد
تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل
تمام العلة لكنه يترك بالسنة م تحقيقا للرخصة ش في حق
الجميع فلو توقف ثبوت الرخصة على تمام العلة لم يثبت للمسافر رخص
الرخصة في جميع مدة السفر وهو خلاف م والخطاء ش اي السادس من
العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح

ووقوع الشيء على خلاف ما أريد م وهو عذر صالح ش لسقوط حق الله
تعالى م إذا حصل عن اجتهاد ش لعدم تقصيره فلو أخطأ المجتهد
في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق أجرا واحدا م و
تصير شبهة ش في العقوبة م حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد
ش كما إذا زفت إليه غير امرأته فوطئها أو أنه وطئها لا يحد ولا يصير
آثما إثم الزنا وقصاص كما إذا رأى شبحا فظنه صيدا فرمى إليه
فقتله وكان إنسانا لا يكون آثما إثم القتل المتعمد ولا يجب عليه
القصاص لم يجعل عذرا في حقوق العباد م حتى وجب عليه ضمان
العدوان ش إذا أتلف مال إنسان خطأ بأن رأى شبحا فظنه
صيدا فقتله وكان شاة إنسان م ووجبت به ش أي بالخطاء م
الدية ش أي ما فيه حقوق العباد وهي بدل المحل لا جزاء الفعل م
ويقع طلاقه ش أي طلاق الخاطئ كما إذا أراد أن يقول اسقني فجرى على لسانه
أنت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا
على النائم وهذا القياس ضعيف لأن النائم عديم الاختيار والخاطئ
عالم بكلامه غير أنه واقع بتقصيره والمراد في قوله عم رفع عن أمتي
الخطاء حكم الآخرة لا حكم الدنيا الأخرى أنه يؤاخذ بالدية والكفارة
م وينبغي أن ينعقد بيعه ش أي بيع الخاطئ كما إذا أراد أن يقول الحمد لله
فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت م إذا صدقه خصمه
ش أي في أن الصدور لا اختيار منك كان خطاء م ويكون بيعه كبيع المكره

ش وهو آخر العوارض المكتسبة م وهو حمل الإنسان على ما يكره به
ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه م وهو ش أي الإكراه عليه ثلاثة
أقسام م إما أن يعدم الرضا ش أي رضاء المكره م ويفسد الاختيار
وهو الملجئ ش أي الإكراه الملجئ وهو الإكراه بالتهديد بإتلاف نفس أو
عضو من أعضائه وهو الإكراه الكامل م أو يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار ش هذا هو القسم الثاني مثل الإكراه بالقيد والحبس
مدة مديدة أو بالضرب لا يخاف به على نفسه التلف م أو لا يعدم
الرضا ولا الاختيار ش ولا يفسد الاختيار م وهو أن يهتم
أي يغتم المكره م بحبس أبيه أو ابنه ش أو زوجته أو أخته وهو القسم
الثالث م والإكراه بجملته ش أي بجميع أقسامه م لا ينافي الخطاب
والأهلية ش أي كون المكره مخاطبا وكونه أهلا للأحكام ولأن
الأهلية متحققة معه عند كونه مكرها م ولأنه ش أي المكره عليه
م متردد بين فرض ش كأكل الميتة إذا أكره عليه يوجب الأجر
فإنه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا
لقوله تعالى إلا ما اضطررتم إليه ولو امتنع عنه ألقى نفسه إلى
التهلكة من غير فائدة إذ ليست فيه قضاء حق الشرع م وحظر
ش كالزنا وقتل المعصوم منا فإنه يحرم فعلهما عند الإكراه م و
إباحة ش كالإفطار في الصوم فإنه إذا أكره عليه يباح له الفطر م
ورخصة ش كإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا أكره عليه يرخص له

ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا اعلم
انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة لان المراد
بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على
الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعل بالاكراه و يصيرون
الاثم في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان
كان مسافرا كان الافطار عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصا
فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه
الاكراه في الاثم والثواب عدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما
ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة
فيما اذا كان اكبر رأي المكره ان الحامل لو تم ما يوعد به واعلم
ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم
فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء و ولا ينافي الا في
س على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيء لا يكون على ان يكون
ثابتا و فاذا عارضه س اي الاختيار المكره و اختيار صحيح
س وهو اختيار المكره و وجب ترجيح س الاختيار و الصحيح على
س الاختيار و الفاسد س وهو اختيار المكره وح يصير اختيار
المكره كالعدم وينسب الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه و ان امكن
س اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف
المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب نفسا

او لا يسلمه و والا س اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطي و
الاكل و بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد س وجعل المكره
مواخذا بفعله و ففي الاقوال س هذا تفريع على الاصل المذكور
يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما و لا يصلح س المكره ان
يكون و آلة للغير لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه س اي
حكم الفعل على المكره و فان كان س القول و مما لا ينفسخ و
لا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره س وينفذ على المكره و
كالطلاق ونحوه س مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير و
العفو عن العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام
فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار
دون الرضاء بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالكره و
ان كان محتملا اي لقبول الفسخ و ويتوقف على الرضاء كالبيع
ونحوه تقتصر على المباشر س كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد
لعدم الرضاء يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف عند زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة و
ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت
دلالة على عدمه س اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي
هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة مع انه كذب

متيقن فكان ينبغي ان يعتق اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة
اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل
ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز
ولكنه راجح لقيام دليله وهو الاكراه م والافعال قسمان احدهما
كالاقوال فلا يصلح فيها آلة لغيره س يعني مثل الاقوال في ان الفاعل
لا يصلح ان يكون آلة لغيره م كالاكل والوطي س فان الانسان لا يتصور
ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى
اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد
صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق م لان الاكل بفم غيره لا يتصور
س واما نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر
في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره دون الاول وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة
الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب
الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي
حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة
الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة
الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره
سواء كان المكره جائعا او شبعان لان اكل طعام المكره باذنه لان

الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا و
كما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره
قبضه بنفسه ودفعه اليه ثم امره بالاكل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا
للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهنالك لا يضمن الآكل شيئا
لانه اكل طعام المالك باذنه في طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل نصا الا
طعام نفسه لا طعام المكره الا انه متى كان شبعان لم يحصل له منفعة
الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ما له فيجب الضمان عليه م والثاني
س اي القسم الثاني من الافعال م ما يصلح س المكره فيه ان يكون
م آلة لغيره كالاتلاف للنفس والمال س فانه يمكن للانسان ان يأخذ
آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله م فيجب القصاص على المكره
س ان كان القتل عمدا بالسيف م وكذا الدية على عاقلة المكره س
ان كان خطأ ووجب الكفارة ايضا على المكره م والاكراه انواع حرمة
لا ينكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وفيه س فساد
الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على
الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت
هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد
للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه
فيجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل

ومن ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن غيره فيفضي إلى الهلاك
فيكون الزنا بالمرأة أراد به زنا الرجل بالمرأة لأن المرأة يحتمل
الرخصة حتى لو أكرهت بالقتل والقطع على الزنا يرخص لها في ذلك
لأنه لم يكن منها تمكين يعني الفعل الذي هو المانع في جانب الرجل لأن
نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الإثم والحد عنها م
وقتل المسلم ش فإن حرمته لا ينكشف لأن دليل الرخصة خوف
تلف النفس أو العضو والمكره عليه وهو المعصوم يعني القاتل و
المقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل
أن يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الإكراه ح لغوا في حكم العدو في
حق إباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فإذا قتله فكأنه قتله بلا إكراه فيحرم وحرمته م يحتمل السقوط
أصلا ش يعني يرتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا الاستعمال
بالإكراه كحرمة الخمر والميتة ش ولحم الخنزير فإن حرمة هذه
الأشياء يثبت بالنص حالة الاختيار لا الاضطرار قال الله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كان
الإكراه ناقصا كالإكراه بالقتل والحبس لا يرفع عن هذه الأشياء
م وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها يحتمل الرخصة كإجراء كلمة
الكفر ش فإنه قبيح لذاته وحرمته غير ساقط م وحرمة يحتمل
السقوط في الجملة ش لأنه يسقط بإذن صاحبه بالتصرف م لكنها

لم يسقط بعذر الإكراه واحتملت الرخصة أيضا كتناول
مال الغير ش فإنه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا أموالكم
بينكم بالباطل وإذا أكره عليه إكراها كاملا جاز له
أن يفعل ذلك لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز أن
يجعل المال وقاية للنفس فإذا استوفى فاضمنه لبقاء عصمته
م ولهذا إذا صبر في هذين القسمين ش وهما الثالث و
الرابع م حتى قتل صار شهيدا ش لأنه يكون باذلا نفسه
لإعزاز دين الله تعالى وإقامة حق الشرع

تمت بعون الله وحسن التوفيق في وقت الظهر
في يوم الاثنين واسط ربيع الآخر
سنة وسبعين وثمانية
تم